Русская христианская гуманитарная академия

На правах рукописи

Караваева Светлана Викторовна

ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ «НАЧАЛ» И «ПРИЧИН» В ГРЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ: ОТ ИСТОКОВ ДО АРИСТОТЕЛЯ

Специальность 09.00.03 – история философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
д.ф.н., профессор Светлов Р.В.

Санкт-Петербург
2015

Оглавление

Введение……..…….……..…4

Глава 1. Концепт αἴτιον в историческом горизонте: от этической перспективы к философской …….……14

§1. Предварительные замечания…….…….....…..14

§2. Экскурс в этимологию и семантику слова αἴτιον…….…….....21

§3. «Виновность» и «невиновность»: эпос, лирика, трагедия……..….24

3.1 Гомер…… ……..……...…….....…..24

3.2 Гесиод……. ……...…...……..…38

3.3 Лирическая поэзия и трагедия (VII–V вв до н.э)…….…41

Глава 2. Понятие «причина» в досократическом дискурсе…….....52

§1. Аутентичность терминов ἀρχή и αἴτιον в реконструкциях учений первых философов (милетская школа, Гераклит, элейская школа, Анаксагор, Эмпедокл)…….……..52

§2. *Причина* как научное и философское понятие в греческой мысли V–первой половины IV вв. до н.э……..……69

2.1 Пифагорейцы…….…...69

2.2 Corpus Hippocraticum ……..……70

2.3 Демократ……...…….…...79

Глава 3. Проблематика *начала* и *причины* как философских терминов в учениях Платона и Аристотеля…….……..…...88

§1. *Начало* и *причина* в философии Платона ……....…….....88

1.1 Релевантность применения термина ἀρχή как онтологического принципа, заданного Аристотелем, к учению Платона ……..……..…….…...88

1.2 «Филеб»: четыре рода Платона и четыре причины Аристотеля..……....…..96

§2. Концепция *начал* и *причин* у Аристотеля……....……..…104

2.1 *Начало* и *причина* как различающиеся, как синонимичные и как «сопутствующие» друг другу понятия……..……..…104
2.2 *Начала* и *причины* ἐπιστήμη («Вторая Аналитика»)……..…….....118
2.3 *Начала* и *причины* умозрительных наук……..……..…123
2.4 *Начала* и *причины* этики ……..……..…132

Заключение…….....142
Литература……..……..…...…147

Введение

Актуальность темы исследования

Заданное Аристотелем понимание дела философии как поиска начал и причин сущего на протяжении столетий не утрачивало своего основополагающего значения для всей философской традиции. Аристотелевская позиции была настолько авторитетной, что «подчинила» себе мысль предшественников. После Аристотеля мало кто сомневался в том, что мыслители, начиная с самых первых – Фалеса и Гесиода, занимались какими-то иными проблемами, нежели теми, что им предписал Аристотель, а именно – искали начала и причины сущего. Такая ситуация имела место вплоть до Г.В.Ф. Гегеля. И только начиная с Ф. Ницше, а затем благодаря усилиям М. Хайдеггера, стало возможным посмотреть на предшествующую Аристотелю греческую мысль сквозь совершенно иную оптику. В свете этой новой перспективы, с одной стороны, открылись еще не актуализированные семантические потенции раннегреческой мысли, а с другой – появилась возможность по-иному взглянуть на роль Аристотеля в процессе формирования не только философской проблематики, но и философского языка.

Наше исследование посвящено исконной проблеме философии как метафизики, и прослеживает историю становления философского дискурса о началах и причинах.

На первый взгляд может показаться, что вопрос, связанный с пониманием «начал» и «причин» в античной философии, является одним из самых проработанных в истории мысли. Это неудивительно, так как мнение о том, что греческая философия, начиная с Фалеса, занимается первыми началами и причинами, уже давно превратилось в своего рода философское общее место и воспринимается как исконная интенция всякого философствующего вопрошания. Именно этот историко-философский *locus communis* мы намереваемся подвергнуть сомнению, так как нам представляется, что только благодаря Аристотелю концепция начал и причин становится тем важнейшим философским принципом, с помощью которого последующая философия подходит к интерпретации предшествующей.

В связи с этим мы предлагаем исследовать вопрос: действительно ли у первых философов речь шла о началах? И если решение этого вопроса в отношении ранних греческих философов – *досократиков* – не может претендовать на окончательные выводы в силу того, что до нас дошли только свидетельства и фрагменты их учений, то наличие *Corpus Platonicum* (Корпуса сочинений Платона) позволяет нам прийти к более надежным выводам, обоснование которых будет связано с анализом текстов, авторство которых не подлежит сомнению. Правда, в связи с Платоном возникает дополнительный вопрос: в какой мере сам Платон испытал влияние самого знаменитого из своих учеников – Аристотеля. Особенно рельефно контуры этого вопроса вырисовываются в перспективе истолкования диалога «Филеб».

Хотя Аристотель и задает направление в интерпретации всей предшествующей философии, включая ее в предпринятый им поиск начал и причин сущего, не утихают дискуссии о понимании того, как сам он определял столь важные понятия своей философии – *начало* и *причину*. Говоря, что «все причины есть начала» (1013а)[1], Аристотель вынуждает нас увидеть в них синонимы. Но в чем тогда состоит необходимость постоянно делать их сопутствующими друг другу, и это при том, что Аристотель в своей речи весьма лаконичен и, очевидно, стремится к терминологической четкости и ясности. В этой связи возникает вопрос: различал ли сам Стагирит эти понятия?

На основании анализа исследованной литературы по данному вопросу можно сделать вывод, что в фокусе интересов истории философии по преимуществу находится понятие *начала* (ἀρχή), рассматриваемое сегодня как некий основополагающий принцип античной философии, который, по-видимому, предполагает и понятие *причина*. Между тем, *причина* как отдельное понятие в контексте античной философии почти не привлекала внимания исследователей. Такое положение дел можно считать спровоцированным самим Аристотелем: притом, что все права *причине* именоваться философским термином, без сомнения, принадлежат именно ему, он нигде не определяет *причину*

[1] *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 145.

содержательно, как он, например, делает, в V книге «Метафизики», поясняя другие понятия и создавая, таким образом, свою философскую терминологию. Кажется, что Аристотель определяет *причину*, исходя не из анализа самого понятия, а через описание того, *чем* она является – материей; формой; тем, откуда начало движения; целью. Самостоятельное значение *причина* имеет только в логическом смысле, который Аристотель задает ей во «Второй Аналитике», определяя ее как средний термин, который есть причина силлогизма, а значит, и всякого доказательства и познания. Складывается впечатление, что Аристотель пользуется понятием «причина», как уже вполне сложившимся к этому времени и таким, которое в силу своей очевидности не нуждается в прояснении. Действительно, слово «причина» встречается и в предшествующей философии и обозначает важное понятие, например, у Демокрита, в *Corpus Hippocraticum* (Корпус Гиппократа), у Платона. Возникает вопрос, насколько мы можем говорить о *причине* у выше перечисленных мыслителей как об *уже сформировавшемся философском термине* так, чтобы Аристотель, полагая *причину* одним из ключевых терминов своей философии, не считал нужным прояснять.

Актуальность нашего исследования состоит в том, что мы попытаемся, с одной стороны, показать, как исторически формировалась концепция «начал и причин» в греческой философии, а с другой – восполнить пробел в отношении истории становления понятия «причина», содержание которого, как мы видим, является не столь очевидным и у самого Аристотеля.

Степень разработанности проблемы

Собственно, не будет большим преувеличением сказать, что вся история греческой философии так или иначе касается проблематики *начал* и *причин*. Но мы остановимся лишь на тех исследованиях, в которых эти понятия являются предметом отдельного рассмотрения. И здесь мы сталкиваемся с определенной сложностью: если в отношении понятия «начало» (ἀρχή), а также заданной Аристотелем концепции «начал и причин», исследовательская литература

действительно есть, то в отношении понятия «причина» она практически отсутствует.

В отечественной историко-философской мысли мы хотим, прежде всего, выделить фундаментальное исследование А.В. Ахутина «Античные начала философии»[2], которое не столько подробно подвергает анализу рассматриваемые нами понятия «начала» и «причина», сколько формирует для нас в целом смысловой и методологический подход к греческой философии. Также нужно отметить еще одну работу данного автора, которая содержит анализ *причин* и *начал* в отношении греческого понимания φύσις, речь идет о монографии «Понятие природа в античности и в Новое время»[3]. Актуальными и по сей день продолжают оставаться фундаментальные исследования по истории греческой философии А.Ф. Лосева, в которых он рассматривает множество греческих терминов, в том числе, уделяя особое внимание проблематике *начала* (ἀρχή) и аристотелевскому поиску *начал* и *причин*. Однако понятие «причина» он освещает мало: оно разбирается только в контексте V книги «Метафизики» Аристотеля. Нужно отметить также ряд исследований, принадлежащих А.В. Лебедеву[4], в которых автор, поддерживая точку зрения Дж. Барнета, говорит о перипатетическом происхождении термина ἀρχή. Проблеме греческого *начала*, а также аристотелевской концепции «начал и причин», уделяется внимание практически у всех отечественных исследователей античной философии, назовем лишь некоторых авторов, мнение которых было учтено нами при написании данной работы: С.С. Аверинцев, В.В. Бибихин, Т.В. Васильева, П.П. Гайденко, Ф.Х. Кессиди, М.К. Мамардашвили, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин, И.Д. Рожанский, А.Г.Черняков. Из современных нам авторов, которые в своих исследованиях так

---

[2] *Ахутин А.В*. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007.

[3] *Ахутин А.В*. Понятие «природа» в античности и в новое время. М.: Наука, 1988.

[4] *Лебедев А.В.* ΑΡΧΗ и ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы / Ред. Л.А. Гиндин и др. М., 1978. С. 33–35, *Лебедев А.В*. Проблема аутентичности ΑΡΧΗ как милетского термина (к интерпретации свидетельства Теофраста) // Материалы к историографии античной и средневековой философии. М., 1989. С. 24–44, *Лебедев А. В*. Об изначальной формулировке традиционного тезиса ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 167–176.

или иначе затрагивают данную проблему, нужно отметить Е.В. Алымову, А.В. Ахутина, М.Н. Вольф, Е.В. Орлова, Р.В. Светлова, Ю.А. Шичалина.

Анализ иностранной исследовательской литературы позволяет выделить две основные тенденции при рассмотрении заявленной нами темы. Первая формируется под воздействием авторитета аристотелевской интерпретации его предшественников, согласно которой основным делом первых философов был поиск *начал* и *причин* сущего. Различие между ними Аристотель видит в том, какой именно «первоэлемент» каждый из них выбирал в качестве *начала* (ἀρχή). Такой подход освящен многовековой традицией, которая утвердилась в поздней античности у таких авторов, как Теофраст, Симпликий, Аэций и др., и остается основополагающим вплоть до «Лекций по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля[5]. Так, Гегель предупреждает своих читателей на первых же страницах главы о досократиках: «Мы не можем сделать ничего лучшего, как изучить первую книгу его – Аристотеля – *Метафизики*»[6].

Второй подход возникает во второй половине XIX в. Исследователи, представляющие эту тенденцию, с одной стороны, пытаются осмыслить ангажированность интерпретаций учений первых философов, а соответственно, и принципа ἀρχή, аристотелевским пониманием, но при этом не подвергают легитимности саму аристотелевскую интерпретацию, с другой стороны, они выстраивают новые стратегии понимания учений первых философов, а следовательно, и концепта ἀρχή. Пограничным автором можно считать Э. Целлера с его классической работой «Философия греков в ее историческом развитии»[7]. Это первый научный обобщающий труд по истории античной философии, в котором, в частности, рассматривается и понятие ἀρχή, появление которого в истории мысли он относит ко времени Анаксимандра. Первым же, кто, собственно, заявляет о том, что понятие ἀρχή может быть осмыслено только в

---

[5] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн.1 // *Гегель. Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3 кн. СПб.: Наука, 1994.

[6] *Гегель Г.В.Ф*. Лекции по истории философии. Кн.1. С.198.

[7] *Zeller E*. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig: O. R. Reisland, 1923.

контексте перипатетической традиции, был Дж. Барнет («Ранняя греческая философия»)[8].

Основополагающий вклад в изучение досократиков был сделан Г. Дильсом, его собрание «Фрагментов досократиков» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*), дополненное и затем переработанное В. Кранцем, остается значимым и до настоящего времени. В контексте нашего исследования интересна работа Г. Дильса «Elementum», в которой присутствует, помимо анализа термина elementum, и анализ термина ἀρχή.

Нужно отметить также авторов того же периода, чьи труды стали классическими: Т. Гомперца с его работой «Греческие мыслители» и В. Виндельбанда с «Историей древней философии».

XX век привнес в методологию историко-философских исследований новые формы, самым влиятельным мыслителем, чья философская позиция повлияла на историко-философские исследования XX века, стал Мартин Хайдеггер: он предложил философскую деструкцию всей метафизической истории философии. Важным моментом «греческого начала» философии для него является сам греческий язык, его возможности, которые остались на протяжении всей «метафизической» истории нераскрытыми и требующими понимающего осмысления. В рамках нашего исследования интерес представляет значительный ряд его работ, особо отметим – «О существе и понятии φύσις Аристотель, "Физика"»[9], в которой он разбирает этимологию и философскую семантику слов ἀρχή (начало) и αἴτιον (причина).

Кроме собственно историко-философских исследований мы принимаем во внимание работы филологов-классиков, которые занимаются семантическим анализом интересующих нас терминов. Так, внимания заслуживает работа А.

---

[8] *Burnet Jh*. Early Greek philosophy. London: Elibron Classics, 2005.

[9] *Хайдеггер М*. О существе и понятии φύσις; Аристотеля „Физика“ В 1 // *Васильева Т.В*. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Савин С. А., 2004.

Люмпе «Термин «Принцип» (arche) от досократиков до Аристотеля»[10], в которой содержится обзор контекстов употребления ἀρχή у греческих философов.

Вопрос о том, шла ли речь у первых философов о причинах и началах, именно в аристотелевском смысле, поднимается и Х. Черниссом[11].

Также нужно отметить следующие работы по истории античной философии, которые способствовали нашему пониманию проблематики *причин* и *начал*: Г. Гатри[12], Г. Керк и Дж. Рейвен[13].

Анализ «причины» (αἴτιον), ее становление как понятия, разбор его смысловых коннотаций представлен в работах М. Фрэда[14], Д. Фурлея[15], Г.Лойда[16]. Анализ понятия αἴτιον в контексте учения Аристотеля мы также находим у М. Джонсона[17]. В работе Р. Ханкинсона[18] рассматриваются причинно-следственные связи как проблема в античной философии, что, конечно, предполагает обращение к проблематике *причин и начал*.

Итак, несмотря на внушительный объем исследовательской литературы о *началах* и *причинах* в греческой мысли до Аристотеля, отдельного исследования, посвященного истории формирования *концепции начал и причин*, предпринято не было.

Цели и задачи исследования

Целью диссертационной работы является попытка проследить историю становления философских понятий «начало» и «причина» в ранней греческой мысли в перспективе формирования их в единую концепцию «начал и причин» в учении Аристотеля.

---

[10] *Lumpe A*. Der Terminus "Prinzip" (arche) von den Vorsokratikem bis auf Aristoteles // Archiv für Begriffsgeschichte, 1955.
[11] *Cherniss H*. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.
[12] *Guthrie W. A* History of Greek Philosophy. Vol. 4.Cambridge, 1975.
[13] *Kirk G.S., Raven J.E.* The Presocratic Philosophers. Cambridge University Press. 1971.
[14] *Frede M*. The original notion of cause // *Frede M*. Essays in Ancient Philosophy. University of Minnesota Press, 1996.
[15] *Furley D. J.* Rationality in Greek Thought. Oxford, 1996.
[16] *Lloyd G. E. R*. Ancient Greek concepts of causation in comparativist perspective. Oxford, 1995.
[17] *Johnson M*. Aristotle on Teleology. Oxford, 2005.
[18] *Hankinson R. J.* Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Oxford University Press, 2001.

Данное исследование предполагает решение следующих задач:

1. Выстроить историческую интерпретацию значений слов αἴτιον и ἀρχή (в первую очередь – αἴτιον), и проследить их интеграцию в качестве философских понятий в греческую философию на основании различных контекстов употребления данных и родственных с ними слов в поэтических, исторических, научных и ранних философских текстах греческих авторов.
2. Доказать, что формирование понятия αἴτιον (причина) восходит к словоупотреблению αἴτιος (виновный), значение которого изначально имело этическое содержание.
3. Эксплицировать понятия «начало» и «причина» в понимании первых философов на основании имеющихся в нашем распоряжении текстов и доксографии.
4. Проанализировать употребление слов αἴτιον и ἀρχή в *Corpus Platonicum*.
5. Проследить роль Аристотеля в деле формирования современной интерпретации предшествующей философии.
6. Проанализировать понятия «причина» и «начало» в контексте философии Аристотеля.
7. Выявить смысловое различие понятий «начало» и «причина» в философии Аристотеля

Для решения данных задач, помимо философских текстов, представленных фрагментами ранних греческих философов, релевантными диалогами Платона и Аристотеля, необходимо привлечь также и поэтические тексты: эпическую поэзию («Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Теогония», «Труды и дни» Гесиода), лирическую поэзию (элегии Солона и Феогнида, оды Пиндара), греческую трагедию (Эсхила «Орестею», Софокла «Царь Эдип», «Эдип в Колоне», Еврипида «Елена»).

Объектом исследования являются поэтические, исторические, научные и философские тексты греческих авторов до Аристотеля, которые повлияли на формирование философской концепции *начал* и *причин*.

Предметом исследования выступают понятия «начало» и «причина» в греческой мысли VIII- IV вв до н.э.

Методологические основания исследования

В работе применяются традиционные методы историко-философского исследования: проблемно-аналитический метод и метод сравнительно-исторического анализа. Основной акцент делается на подробном разборе избранных текстов и понятий в историческом контексте их употребления. Для истолкования разбираемых текстов и понятий используется герменевтический метод, позволяющий реконструировать их содержание. Также для работы с оригинальными текстами и источниками применяется филологический анализ, включающий исследование, как семантики, так и этимологии терминов, ставших предметом нашего исследования.

Научная новизна исследования

Впервые в отечественной науке делается попытка проследить историю формирования философского дискурса о *началах* и *причинах* в греческой мысли от истоков до Аристотеля во всестороннем объеме, учитывая новые стратегии в методологии историко-философских исследований и разработанность данной проблемы в современной критической научной мысли. В связи с чем ставится под сомнение представление об ἀρχή как необходимом принципе греческой философии не только у ранних греческих философов, но и в *Corpus Platonicum*, а также восполняется пробел в отношении истории становления понятия «причина»: выстраивается историческая интерпретация значения слова αἴτιον, прослеживается его интеграция в качестве философского понятия в греческую философию.

Положения, выносимые на защиту:

1. Формирование понятий ᾽Αρχή и Αἴτιον как необходимых принципов античного философского дискурса не связано с деятельностью ранних греческих философов.

2. «Причина» (αἴτιον) как философское понятие формируется в греческой мысли к V – середине IV вв. до н.э. За пределами поэтических текстов αἴτιον

впервые появляется в научном дискурсе у Гиппократа, в философском у Демокрита. Попытки реконструировать учения раннегреческих философов с привлечением понятия αἴτιον как «онтологического принципа», синонимичного аристотелевским началу и причине, и как «гносеологического принципа», т.е. причины как началу объяснения, не могут считаться релевантными.

3. Как в философии досократиков, так и в философии Платона ἀρχή не являлось специальным философским термином.

4. Диалог «Филеб» Платона может быть рассмотрен как выражение полемики с Аристотелем в отношении «поиска начал и причин» сущего. Платон, выдвигая свои четыре «начала» (рода), противопоставляет их четырем *началам* и *причинам* Аристотеля.

5. Кажущаяся синонимичность *начал* и *причин* у Аристотеля оказывается проблематичной, потому что детальный анализ текста позволяет выявить разницу значений между *началами* и *причинами*: *начало* понимается как «онтологический принцип», *причина* как «гносеологический принцип».

6. Понятия «начало» и «причина» употребляются у Аристотеля как различающиеся, как синонимичные и как «сопутствующие» друг другу.

Теоретическая и практическая значимость работы

Результаты исследования могут быть использованы в лекционных курсах и семинарах по античной философии, а также в дальнейших историко-философских исследованиях и научных издания по истории античной философии.

Апробация работы

Основные положения исследования были апробированы на конференциях, проводимых Платоновским философским обществом. Материалы исследования были опубликованы в научных статьях, в том числе в журналах, указанных в перечне ВАК Минобрнауки России.

Глава 1. Концепт αἴτιον в историческом горизонте: от этической перспективы к философской

§ 1 Предварительные замечания.

Прежде, чем приступить к основному тексту нашего исследования, нужно сделать важное замечание относительно применяемой в данной работе терминологии.

Попытка проследить историю формирования какого-либо философского понятия сталкивается с одной фундаментальной проблемой, которая дает о себе знать в используемом автором исследования языке описания[19]. Мы намереваемся выяснить историю понятий «начало» (ἀρχή) и «причина» (αἴτιον), которые, конечно, первоначально *не были* ни понятиями, ни терминами, но *стали* ими в результате трансформаций, которые мы, собственно, и прослеживаем в данном диссертационном исследовании. Без сомнения, в истории античной мысли конечным пунктом этой трансформации стала философия Аристотеля. Однако мы прослеживаем историю *уже* сложившихся *для нас* понятий и терминов, а потому

[19] Философия не может иметь и не имеет единого языка, в рамках которого мы могли бы оперировать общими для всех установившимися понятиями. Философские понятия логически продумываются (определяются) только в контексте определенной философии. Значение имеет и то, как мы определяем, собственно, само понятие, как отличаем его от слова (имени), от термина в контексте интерпретируемого нами текста. Более того, как замечает Е.В. Орлов: «Интерпретация текста (…) предполагает выход за рамки не только данных контекстов, но и всего текста и даже за рамки творчества данного философа» (*Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля // Новосибирск, 2011. С.24).

Со времен случившегося в XX веке «поворота к языку» мы имеем различные стратегии толкования (анализа) текста – аналитический, герменевтический, феноменологический, структуралистский, концепции «археологии знания» и др. При всем многообразии теоретических позиций в подходе к различным философским проблемам (несводимых к друг другу, критикующих друг друга, ищущих сближения) объединяет их необходимость рефлексии по поводу языка самой философии. Так, например, для М. Хайдеггера одним из моментов его обращения к языку является прояснение этимологии и семантики греческих слов, лежащих в основании практически всех понятий западноевропейской философии, для логического позитивизма это критика философского языка за его «бессмысленные предложения», для Деррида – проект деконструкции. Нужно заметить, что произошедший «поворот к языку» формирует в рамках той или иной философской концепции не только различные методологии исследований, свою систему понятий, но в каком-то смысле определяет и саму специфику их философских проблем. Все это в свою очередь требует сегодня от исследователя прояснения его позиции в отношении собственного метязыка описания.

даже в тех, главах, которые посвящены дофилософским и раннефилософским контекстам, мы иногда позволяем себе квалифицировать «начало» и «причину» как понятие или как термин.

Употребляя в отношении *начала* и *причины* такие слова, как «понятие» и «термин», мы следуем, во-первых, за Г.-Г. Гадамером, который предлагает рассматривать историю понятий как «прояснение» их историко-понятийных истоков, что требует вернуться «от словопонятия к слову языка и пройти путь от слова языка к слову-понятию»[20], а во-вторых – учитываем феноменологическую герменевтику П. Рикера, его способ интерпретации как раскрытия символической функции языка – движения от изначального (буквального) смысла к символическому («от замкнутого универсума знаков к открытости дискурса»[21]), а в рамках лингвистического (в особенности – семантического) анализа – структурализм[22]. Причем применение последнего подхода будет нами использовано в тех границах, которые очерчивает ему Г.-Г. Гадамер и П. Рикер: структурное объяснение является «необходимым этапом герменевтического понимания»[23], однако, как поясняет П. Рикер: «структуралистская методология должна сочетаться с другими способами понимания и объяснения»[24].

Важным моментом, особенно при работе с оригинальными текстами, и связанной с этим сложностью перевода, является использование различий между

---

[20] *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия // *Гадамер, Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.42.

[21] *Рикё. П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. С. Вдовина. М.: Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 1995. С.40.

[22] В первую очередь мы будем опираться на следующих авторов: Ф.Соссюра (*Соссюр Ф.* де. Заметки по общей лингвистике / Пер. с фр. Б. П. Нарумова. М.: Прогресс, 1990), Л. Ельмслева (*Ельмслев Л.* Пролегомены к теории языка / пер. с англ. Ю.В. Лекомцева // Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Прогресс, 1960.), Э. Бенвенист (*Бенвенист Э.* Общая лингвистика / пер. с фр. Ю.Н. Караулова, В.П. Мурат, И.В. Барышева, И.Н. Мельникова; под ред., вступ. ст. и коммент. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс, 1974).

[23] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. С.104. Ср.: «Точное определение феномена языка равно важно и для философского анализа и для лингвистического описания, потому что проблемы содержания, которые представляют особый интерес для философов, но которые не безразличны и для лингвистов, становятся более ясными, если рассматривать их с учетом формы» (*Бенвенист Э.* Общая лингвистика С. 310).

[24] Там же.

значением и *смыслом*, и *языком и речью*[25]. Сразу оговоримся, что данные различия касаются в первую очередь лингвистического (семантического) анализа как необходимого этапа в нашем исследовании. Так, скажем, понятие *языка* для нас не сводится к его определению структурной лингвистикой, однако при семантическом анализа мы будем пользоваться установленной ею терминологией. Итак, значение – это категория языка, смысл же при этом «не зависит от различий между языками и может быть выражен языковыми средствами в разных языках»[26]. Из чего следует, что «что языковые значения точно так же, как и соответствующие языковые формы, являются переменной величиной. Они (…) являются атрибутом данного конкретного языка (…). Инвариантным в идеале остается именно смысл»[27]. Вопрос, который интересует нас в проводимой дистинкции, связан с установлением различия между *словом языка* и *словом речи* (текста). Как пишет Л.С. Выготский: «Значение слова есть не более как потенция, реализующаяся в живой речи, в которой это значение является только камнем в здании смысла»[28]. И здесь, при интерпретации (переводе) текста мы должны иметь в виду, как замечает Е.В. Орлов, следующее: «если мы оставляем за словом только «значение», а «смысл» приписываем единицам речи, то мы рассматриваем «слово» как лексему, т.е. как единицу языка, а не как слово, не как единицу речи, или же текста»[29]. Таким образом, в зависимости от того, какую мы решаем в данный момент проблему в нашем исследовании, мы будем употреблять *слово* в различных значениях – слово как слово языка, то есть лексему и слово как слово речи (текста). Подобное различие будет связано и с употреблением слова *понятие.* Мы различаем понятие как языковую категорию лингвистического анализа, в терминологии, введенной Ф. де Соссюром, – это *означаемое,* и понятие как категорию философского осмысления (по замечанию А.В. Ахутина – «единицу понимания»).

---

[25] О данной дистинкции см.: *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. С.22–26.
[26] Там же. С.22.
[27] Там же.
[28] *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М.: Директ-Медиа, 2014. С.401.
[29] *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. С.23.

Остановимся подробнее на определении *понятия* и непосредственно связанных с ним таких языковых «единиц» как *слово* и *термин,* но в контексте уже не лингвистического анализа, а историко-философского истолкования текста. Г.-Г. Гадамер в работе «Философия как история понятий» говорит, что философия вращается исключительно в сфере понятия, более того – «история понятий есть философия»[30]. Действительно, *понятие* является основной «единицей понимания» любого философского текста, однако в контексте различных философских учений имеет свое определенное значение. Для нас основополагающей установкой будет истолкования понятия Г.-Г. Гадамером. Он нигде не дает артикулированного определения понятия, однако, понимая философию как историю понятий, Г.-Г. Гадамер задает ему онтологическое основание: «Понятие – это и есть истинное бытие, его мы обычно подразумеваем за словом «понятие»»[31]. Сама же природа философского понятия для него определена языком, который, говорит он: «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира (…) Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке»[32]. Так как у философии нет принадлежащего ей собственного языка, то образование понятий для Г.-Г. Гадамера «всегда обусловлено уже сложившимся словоупотреблением»[33]. История понятий следует движению мысли, которая выбивается из этого привычного словоупотребления, «высвобождает смысловую направленность слов, выводя их из исходной области применения, расширяя или ограничивая»[34]. И вот здесь важным аспектом понимания становится *слово*. Причем не слово лингвистического анализа, а слово, могущее быть «мельчайшим смысловым единством»[35]. Как пишет Г.-Г. Гадамер: «Основу языка – похоже, образует способность слов, вопреки определенности своих значений, быть

---

[30] *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия. С.26.
[31] Там же. С. 27.
[32] Там же. С.29.
[33] Там же. С.30.
[34] Там же. С.40.
[35] *Гадамер Г.-Г.* Язык и понимание // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С.57.

неоднозначными, то есть способность любого слова располагать гибким веером значений»[36].

И последним, что мы рассмотрим, будет то, что мы понимаем под *термином*. Гадамер пишет: «Понятие выступает как таковое в языковом облике термина, то есть ясно очерченного слова с однозначно отграниченным значением»[37]. Собственно, его функция в языке – достижение взаимопонимания, необходимость которого задана многозначностью слова. Вопрос о возникновении философской терминологии, по нашему убеждению, можно рассматривать, начиная только с Аристотеля. V кн. «Метафизики» есть не что иное, как первое в истории философии усилие по составлению своего рода философского «терминологического словаря», в котором делается попытка свести многозначность используемых Аристотелем слов-понятий в некую систему, вырвать их из контекста, закрепив за ними определенное количество значений. Попытка такого структурирования не ограничивается только составлением «словаря» – бросается в глаза при чтении текстов Аристотеля постоянно встречающееся «говорится в различных значениях» или «должно определить в скольких значениях говорится». В «Топике» он объясняет: «Исследовать многозначность полезно для ясности (ибо то, что утверждают, знают лучше, когда выявляют многозначность слов) и для построения умозаключений, касающихся самого предмета, а не его названия. Ибо если неизвестно, в скольких значениях говорится о чем-то, то возможно, что тот, кто отвечает, и тот кто спрашивает, имеют в виду не одно и то же. Когда выявлено, в скольких значениях говорится о чем-то, и смысл, который приписывается утверждению, то вопрошающий покажется смешным, если он приводит доводы не против данного (смысла)» (Top. 108a18–25)[38]. Аристотелем дается целая инструкция по работе с многозначностью: «Следует не только разбирать разные значения, но и стараться

---

[36] Там же. С.58.
[37] *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия. С.34.
[38] Здесь и далее текст «Топики» цитируется в переводе М.И. Иткина по изданию: *Аристотель.* Топика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 347–532.

дать им основания», нужно «обратить внимание не только на предмет обсуждения, но и на противоположное», обратив же внимание на противоположное, нужно рассмотреть в каких значениях оно употребляется, «следует так же обратить на роды категорий применительно к этому имени, одни ли и те же они во всех случаях», возможно ли сравнение имен и т.д.. (Top. 106a–107b), Вопрос создания терминологии для Аристотеля – это не только вопрос структурирования используемых им понятий, но и необходимое условие философской речи вообще. Как говорит Аристотель в «Метафизике»: «не важно (…), если кто скажет, что слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определенное число; в таком случае для каждого значения можно было бы подобрать особое имя». «Если же слово имеет бесчисленное множество значений, – продолжает Аристотель – то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна; в самом деле, не означать что-то одно - значит ничего не означать; если же слова ничего [определенного] не обозначают, то конец всякому рассуждению за и против, а в действительности – и в свою защиту, ибо невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно; а если мыслить что-то одно возможно, то для него можно будет подобрать одно имя» (Met. IV 1006b)[39].

В нашем исследовании мы будем использовать слово термин в смысле заданном Г.-Г. Гадамером, а именно – понятие выступает в «языковом облике термина», и является словом с однозначно ограниченным значением или определенным их количеством. Однако при обозначении исследуемых нами слов-понятий термином мы будем иметь в виду нижеследующее. Во-первых, термин не может быть рассмотрен в контексте. Как говорит П. Рикер: «В словаре мы имеем бесконечный хоровод терминов, которые в своем круговом движении сами себя определяют в замкнутом пространстве лексики. Но вот кто-то говорит, кто-то что-то говорит; слово покидает словарный состав: оно становится самим собой в тот

[39] Здесь и далее текст «Метафизики» цитируется в переводе А.В. Кубицкого по изданию: *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.

момент, когда человек становится речью, когда речь становится дискурсом, а дискурс – фразой»[40]. Во-вторых, слово «термин» происходит от латинского слова terminus – предел, граница, что предполагает его некую ограничительную функцию. Однако мы не можем путем терминализации довести ясность языка до такой степени, чтобы в конце получилось определенное, единственное значение. Можно, например, следуя Аристотелю, попытаться выявить всю многозначность слова «причина», однако при этом мы учитываем, что всегда может найтись кто-то, кто усмотрит еще одно его значение.

Итак, сделав это предварительное замечание о *слове*, *понятии*, *термине*, мы можем приступить к результатам проведенного нами исследования. Причем основное наше внимание в до-аристотелевский период будет уделено *причине* (αἴτιον). Это обусловлено тем, что *начало* (ἀρχή) имеет достаточное историко-философское прояснение, как в семантическом аспекте, так и во включенности его в философский дискурс.

[40] *Рикё. П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. С.153.

§2. Экскурс в этимологию и семантику слова αἴτιον

Слово αἴτιον (причина) является субстантивированным прилагательным среднего рода от αἴτιος, которое значит: виновный, ответственный, ответственный перед кем-либо в чем-либо, являющийся причиной (culpable, responsible, responsible for (Лидделл-Скотт)[41], responsible, qui est cause de (Шатрен)[42]).

Родственными словами для αἴτιος являются αἴνυμαι, αἶσα, αἰτέω. Все они восходят к реконструированной грамматической основе αἴτος, которая зафиксирована в языке только в слове ἔξαιτος. Слова αἴνυμαι (брать) и αἶσα (часть) повлияли с одной стороны на αἰτέω (хотеть взять, требовать свою часть), а с другой стороны на αἴτιος (тот, кто является участником)[43].

От αἴτιος путем субстантивации прилагательного женского рода[44] произошло еще одно слово – αἰτία, основные словарные значения которого следующие: вина, ответственность, обвинение, причина (responsibility, guilt, blame, accusation; cause; occasion, motive)[45].

Итак, мы видим, в греческом языке существуют два слова, которые имеют значения «причины» – αἴτιον и αἰτία. В словаре, составленном Г. Дж. Лидделлом и Р. Скоттом читаем: «Αἴτιον используется как αἰτία в смысле причины, но не обвинения»[46]. Нужно заметить, что вопрос терминологического различия между причиной как αἴτιον и причиной как αἰτία является дискуссионным[47]. Один из участников дискуссии М. Фред, ссылаясь на Хрисиппа, говорит, что αἴτιον надо понимать как причину в смысле сущности (entity), например, атомы и пустота

---

[41] *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 44.
[42] *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Editions Klincksieck, 1968. P. 41.
[43] Ibid.
[44] Ibid.
[45] *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. P. 44.
[46] Ibid.
[47] См.: *Frede M.* The original notion of cause // *Frede M.* Essays in Ancient Philosophy. P.125–130, *Lloyd G. E. R.* Ancient Greek concepts of causation in comparativist perspective. Oxford, 1995. P. 541, 546; *Furley D. J.* Rationality in Greek Thought. Oxford, 1996. P. 37; *Johnson M.* Aristotle on Teleology. P. 40–41.

Демокрита суть αἴτια, αἰτία же есть объяснение αἴτιον (account of the cause)[48]. Однако он замечает, что это различие не признавалось Аристотелем[49], и что, вообще, до «Хрисиппа в использовании слов αἴτιον и αἰτία не было большого различия[50]. Но было основание для терминологического различия в изначальном использовании этих слов. Αἴτιον – это средний род прилагательного αἴτιος, которое изначально означало "виноватый, ответственный, несущий вину", в то время как αἰτία – это "обвинение, то, в чем обвиняется некто и за результат чего он ответственен"»[51].

Рассмотренные кратко словарные значения и этимология интересующих нас слов αἴτιον и αἰτία, отсылают к их двум существенным значениям: «вине» и «причине». Пребывая внутри контекста русского языка, мы склонны видеть в них обозначения хотя и близких, но все же не совпадающих в полной мере концептов. И здесь уместно сделать оговорку, или уточнение: исследуя заявленную тему, мы исходим из реалий, насколько они нам доступны, греческих контекстов, где нередко слова «вина» и «причина» могут быть взаимозаменяемы. Возьмем, к примеру, пассаж из трагедии Еврипида «Елена», в котором фигурирует слово αἴτιον. Елена говорит: «τέρας γὰρ ὁ βίος καὶ τὰ πράγματ' ἐστί μου, / τὰ μὲν δι' Ἥραν, τὰ δὲ τὸ κάλλος αἴτιον (жизнь и дела мои чудовищны, / с одной стороны, из-за Геры, с другой – по причине красоты) (ст. 260-261)[52]. Однако ничто не препятствует понимать αἴτιον в смысле вины: «С одной стороны, виной – Гера, с другой – красота». В обоих случаях содержательно ничего не меняется – различие лишь в возможностях языка, его выразительности. Речь поэтическая позволяет нам прочитать сегодня этот фрагмент в двух не противоречащих друг другу вариантах: если мы одушевляем красоту, делаем ее «субъектом», то

---

[48] *Frede M.* The original notion of cause. P. 128.

[49] М. Фред ссылается на Галена (IX 458,7K), который считал, что для Аристотеля αἴτιον и αἰτία являлись взаимозаменяемыми. (Ibid. P.129).

[50] М. Фред считает, что, появившись с Хриссипа, в дальнейшем это различие с одной стороны внесло раздор между философами древности – как понимать причину (как сущность или как пропозицию), а с другой стороны повлияло на последующее развитие понятия причины, например, у стоиков (Ibid).

[51] Ibid.

[52] *Euripides.* Helen // Ed. by William Allan. Cambridge, 2008 (Перевод наш. – С.К.).

говорим, что «виновна красота», если же делаем «объектом», то – «по причине красоты». В этом примере, когда эти два слова для нас в смысловом отношении являются взаимозаменяемыми, отчетливо видно и их различие. *Вина* – скорее этическая категория, предполагает человека или бога (субъекта), связана с ответственностью; *причина* же может иметь физический, метафизический, логический смысл, и связана уже не ответственностью, а со следствием.

Проблема заключается в следующем: каков был изначальный смысл греческого слова αἴτιος, как именно понимали греки данное слово, которое мы сегодня переводим как «виновный», и как из слова обыденного и поэтического языка αἴτιος превращается в философское понятие «причина» – αἴτιον и αἰτία[53].

[53] Интересна также семантическая связь слова αἴτιος (αἰτία, αἴτιον) со словом αἰτιᾱτική, которое в грамматике древнегреческого языка обозначает название падежа, и который в дальнейшем был калькирован на латинский язык как *accusativus*, а затем и на русский как винительный падеж.

§3. «Виновность» и «невиновность»: эпос, лирика, трагедия

3.1 Гомер

Любое исследование, касающееся истории становления какого-либо философского термина в греческой мысли, невозможно без обращения к Гомеру. И связано это не только с тем, что «слово Гомера – колыбель всякой словесности»[54], но и с отношением греческой культуры, в частности, философии, к гомеровскому эпосу. Как бы не выстраивалось в дальнейшей философской традиции отношение между мифом, эпосом и логосом (как оппозиция и «выяснение отношений»[55], как путь от «мифа к логосу»[56]), гомеровский эпос всегда оставался первотекстом для греческой мысли. Причем обращение греческих философов к эпосу могло носить как подражательный характер – фигуры языка, эпические образы, например, у Парменида[57], так и критики – у Гераклита, Платона. Однако нужно заметить, что для того же Гераклита форма выражения философской мысли остается поэтической, и в своей многозначности не может быть сведена к «логическому». И Платон хотя и требует изгнать поэтов из полиса «как подражателей подобиям», не ставит перед собой цели оспорить значение поэзии. Так, из диалога «Ион» следует, поэзия как плод вдохновения поэта не «несет авторитета знания» – «мудрость поэзии требует интерпретации»[58], собственно, истинная поэзия для него – это как раз и есть философия.

Связь эпической поэзии и философии – проблема дискуссионная, о чем свидетельствуют и многочисленные исследования в этой области, однако мы придерживаемся той точки зрения, что эпическая поэзия является одной из реализаций мифологического мышления, которая формируя свои представления, персонифицирует их, в философии же происходит противоположная операция –

---

[54] *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. М.: Наука, 1985. С. 30.

[55] См.: *Ахутин А.В.* Диалог мифа и логоса // *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Спб.: Наука, 2005. С.92.

[56] См., например: *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. Спб.: Алетея, 2003.

[57] См. подробнее о связи философии Парменида с эпосом: *Ахутин А.В.* Античные начала философии. Спб.: Наука, 2007. С. 571–583, *Mourelatos A.P.D.* The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments. New Haven, 1970.

[58] См.: *Grace M. Ledbetter.* Poetics before Plato. Princeton University Press, 2003. P. 5–6.

возникает необходимость «расшифровать божественные имена как метафизические или даже политические и физические категории»[59]. И это касается не только божественных имен, но и слов обыденного и поэтического языка, которые начинают приобретать отвлеченные значения, становясь понятиями и терминами философии. Более того, в дальнейшем философская мысль возвращается к мифу, подражая ему по форме, при этом переосмысливает его, полагая логос в основание мифа, что мы видим, например, у Платона[60].

Как уже было сказано выше, в основе рассматриваемого нами слова – субстантивированного прилагательного αἴτιον – лежит прилагательное αἴτιος, которое в большинстве случаев мы и встречаем у Гомера, и лишь трижды встречаются глагольные формы от αἰτιάομαι[61].

Будем держать в памяти словарные значения αἴτιος, рассмотренные нами во втором параграфе, – «виновный, виновный перед кем-либо в чем-либо, ответственный», и обратимся к гомеровским текстам. На первый взгляд, в тех фрагментах «Илиады» и «Одиссеи», где встречается это слово, речь, действительно, именно об этих значениях и идет. Проблема в другом. Слово «вина» сегодня имеет множество коннотаций: оно отсылает нас к пониманию человека как личности, заданное христианством, когда человек лично ответственен перед Богом и человек изначально виновен в силу грехопадения; субъекта, точнее даже, – морального субъекта, постулированного И. Кантом, с вытекающим отсюда моральными и нравственными нормами и т.п. Все эти значения не могут быть применены к миру Гомера, в котором нет ни понятия личности, ни деления на субъект и объект, ни чувства вины, все это лишь уводит от проблемы и затрудняет наше понимание αἴτιος как «виновности»[62].

---

[59] *Ахутин А.В.* Диалог мифа и логоса. С.138.

[60] Например, в следующих диалогах: «Пир», «Федр», «Государство», «Тимей» и др.

[61] Итак, слова αἴτιος (также отрицательная форма – ἀναίτιος) и αἰτιάομαι в «Илиаде» употребляются 16 раз, в «Одиссее» – 11 раз.

[62] Адекватность перевода некоторых слов гомеровского эпоса, имеющих этическое значение, представляет собой определенную проблему. Скажем, во многих фундаментальных и значимых исследованиях, где присутствует этические интерпретации гомеровских героев, можно встретить такие понятия как «совесть», «вина», «личность», которые имеют явно современные коннотации (например, у В.Н. Ярхо *(Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе //

Контекст, в котором встречается αἴτιος в эпосе Гомера, всегда связан со взаимоотношениями людей и богов. Можно выделить три группы отношений: 1) между людьми, 2) людьми и богами и 3) последний – между богами. Принципиальной разницы в том, как именно выражается αἴτιος в этих отношении, нет, так как нет четкой границы во взаимоотношениях между богами и людьми в гомеровском эпосе. Есть контексты с αἴτιος, в которых бог принимает образ человека (например, Посейдон, принявший образ Калхаса и обращающийся с боевым призывом к ахейцам)[63]. В смысловом отношении значение αἴτιος не меняется: идет ли речь о богах или о людях. Важно то, что αἴτιος касается исключительно «межличностных» отношений, что дает нам возможность рассматривать изначальное значение данного слова с этической стороны[64], что, в

Вестник древней истории – 1962 – № 2. – С. 46–64, *Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории – 1963 – № 2. – С. 3– 26)). Собственно, данная проблема сводится к вопросу понимания того, как мы различаем (или наоборот соотносим) современную культурную парадигму и гомеровскую (античную). Нужно заметить, что этот вопрос является дискуссионным. Одной из первых попыток выделить в текстах Гомера фрагменты, имеющие этическое содержание, была предпринята М. Хофманом в работе «Этическая терминология у Гомера» (*Hoffmann M.* Die ethische Terminologie bei Homer. Tubingen, 1914). Однако в своем анализе собранных фрагментов он придерживается традиции заданной кантовской этикой. Ситуация меняется с появлением работы Э. Р. Доддса «Греки и иррациональное» (*Dodds E.R.* Greeks and The Irrational. Berkeley, 1951. (Рус. перев.: *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000)), в которой он вслед за Р. Бенедиктом дает представление о греческой культуре как «культуре стыда» со своей определенной системой ценностей отличной от поздней западной культуры – «культуры вины». Дискуссия, начавшаяся с Э.Р.Доддса, – как понимать эту самую «культуру стыда», насколько представления о моральных ценностях в гомеровском эпосе отличаются от современных, и можно ли вообще говорить о морали у Гомера, возможно ли применение кантовской, а также христианской терминологии в описании гомеровского мира, - представлена, например, у следующих исследователей: А. Адкинса (*Adkins A*. Merit and responsibility. Oxford, 1960, *Adkins A*. Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece. London, 1972), Х. Ллойда-Джонсона (*Lloyd-Jones H.* The justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1983), А. Лонга (*Long A.A*. Morals and values in Homer. JHS – 1970 – № 90. – P. 121–139), Г. Занкера (*Zanker G.* The heart of Achilles. Ann Arbor, 1994).

[63] Но устыдитеся; если и подлинно сильно виновен (αἰτιός)
Наш предводитель, пространновластительный царь Агамемнон,
Если и подлинно он оскорбил Ахиллеса героя,
Нам никому ни на миг уклониться не должно от брани!
(Илиада. XIII, 111–114).

Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Илиады» цитируется в переводе Н.И. Гнедича (*Гомер.* Илиада / Перевод с древнегреческого Н. Гнедича. М.; 1984).

[64] В смысле должного и недолжного поведения, нравов, отношения к законам, установленными, как богами, так и людьми.

свою очередь, вводит в искушение понимать значение данного слова как «виновный, ответственный».

Но что могло быть Гомером инкриминировано в «вину» в мире, где все подчинено соразмерности, где все упорядочено и устроено? Неудивительно, что пассажи, в которых у Гомера встречается αἴτιος, в первую очередь, связаны с *нарушением установленного (устанавливаемого) миропорядка:* нарушением границ, меры, законов, человеческим ὕβρις. Причем это нарушение касается не только внешнего мироустроения, но и соразмерности людей и богов своей собственной природе.

Можно выделить следующие контексты с αἴτιος, касающиеся нарушения установленного миропорядка:

- Война [65].

Так, Приам видит бытие-αἴτιοι богов в том, что «боги с плачевной войной – на него – устремили ахеян» (Илиада. III, 164-165).

- Покушение на чужое имущество.

Ахилл говорит, что под стены Трои его привело вовсе не αἴτιοί троянцев перед ним:

> Предо мною ни в чем не виновны (οὔ … αἴτιοι) трояне

и далее поясняет, в чем действительно могло бы состоять их бытие-αἴτιοι:

> Муж их ни коней моих, ни тельцов никогда не похитил;
> В счастливой Фтии моей, многолюдной, плодами обильной,
> Нив никогда не топтал…..

[65] Интересно, что в этимологическом словаре М. Фасмера слово «вина» рассматривается как родственное слову «война». URL (http://vasmer.info/%D0%B2%D0%B2/%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%B0/) (10.08.2014).

(Илиада. I, 153-156).

Несколько раз в подобном значении αἴτιος фигурирует в стихах, где описывается конфликт между Агамемноном и Ахиллом в отношении Брисеиды (Илиада. I, 335. XIX, 86. XIII, 111). Также характерным примером являются действия Антиноя, бытие-αἴτιος которого в том, что он хотел покуситься на собственность Одиссея: жениться на Пенелопе, стать царем Итаки и убить его сына (Одиссея. XXII, 50)[66].

- Насильственная смерть.

Описание гибели Ахилла и Аякса (Илиада. XIX, 409-410, Одиссея. XI, 558–559).

- Неповиновение.

Нужно не забывать, что главными законодателями существующего миропорядка в гомеровском эпосе являются боги, и в первую очередь – Зевс. Неповиновение воле Зевса касается как смертных, так и самих богов. Афина, укрощая Ареса, говорит о том, что ожидает тех, кто идет против воли Зевса, «царя и бессмертных и смертных»:

и пришел бы он нас ужаснуть на Олимпе;
И постиг бы, карающий, всех – и виновных и правых!
(ὅς τ' αἴτιος ὅς τε καὶ οὐκί)
(Илиада. XV, 136–137)[67].

И мы видим, что Скамандр, бытие-αἴτιος которого заключалась в его самовольной поддержке троянцев, за свое преследование Ахилла несет наказание

[66] Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Одиссеи» цитируется в переводе В. Вересаева (*Гомер.* Одиссея / Перевод с древнегреческого В. Вересаева. М., 1953)
[67] Здесь и далее греческий текст «Илиады» цитируется по изданию: *Homer.* Iliad // Homeri Opera in five volumes. Oxford, Oxford University Press. 1920.

от богов в виде «раскаленных волн» (Илиада. XXI, 370). Что касается людей, то их действия, которые они совершают ὑπὲρ μόρον (сверх судьбы), навлекают на них разные несчастья, в которых они сами и оказываются «виновными» (Одиссея. 1,32-34).

- Воинская доблесть.

Главной характеристикой гомеровского героя является его доблесть – ἀρετή, оценка которой окружающими «обеспечивает герою добрую славу, к которой он больше всего стремится»[68]. Несоответствие героя этой характеристики инкриминируется ему Гомером как бытие-αἴτιος. Так, когда Посейдон в образе Фаоса возбуждает ахеян к битве, Идоменей ему отвечает:

> Сын Андремонов! никто из ахеян теперь не виновен (οὔ … αἴτιος),
> Сколько я знаю: умеем мы все и готовы сражаться;
> Страх никого не оковывал низкий; никто, уступая
> Праздности, битвы не бросил, ахеям жестокой.
>
> (Илиада. XIII, 222-225).

Интересны два фрагмента, в каком-то смысле зеркальных, касающиеся характеров двух героев-соперников – Менелая и Париса. Так, бытие-αἴτιος в отношении Менелая состоит в том, что он, по словам Агамемнона, безынициативен, ждет всегда начинаний от Агамемнона (ἐμέ τ' εἰσορόων καὶ ἐμὴν ποτιδέγμενος ὁρμήν), не желает терпеть тяготы (οὐκ ἐθέλει πονέεσθαι) (Илиада. X, 120-123). Нечто подобное в отношении Париса высказывает Гектор: Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτὰ («Видом лишь гордый, несчастный Парис, женолюбец, прельститель») (Илиада. XIII, 770). Но эти характеристики не касаются существа их героической природы – воинской доблести. В решительный момент в предверии приближения троянцев, Менелай без всяких побуждений от

[68] *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. Спб., 2001. С.108.

Агамемнона, начинает действовать в соответствии со своей героической природой (Илиада. X, 124-125). Парис же в сложный момент так отвечает Гектору:

> Ἕκτορ ἐπεί τοι θυμὸς ἀναίτιον αἰτιάασθαι,
> ἄλλοτε δή ποτε μᾶλλον ἐρωῆσαι πολέμοιο
> μέλλω, ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ πάμπαν ἀνάλκιδα γείνατο μήτηρ·
>
> (Гектор, раз уж у тебя есть желание обвинять невиновного,/ [Скажу], в другое какое-то время я, может быть, и стану уклоняться от битвы / [Но не сейчас], так родила меня мать не совсем уж бессильным.
>
> (Илиада. XIII, 775-778)[69].

- Аффекты.

Так, например, Патрокл говорит про Ахилла, которому присущи несдержанность, невладение собой: δεινὸς ἀνήρ· τάχα κεν καὶ ἀναίτιον αἰτιόῳτο («грозный муж: тотчас же и невиновного может обвинить») (Илиада. XI, 654)[70].

- Обман.

Ахилл, устрашенный водами Ксанфа и находящийся на краю гибели, во всем происходящем «обвиняет» свою мать:

> Из небожителей всех предо мною никто не виновен
> (οὔ ... αἴτιος)
> Так, как милая мать, меня обольстившая ложью
> (ψεύδεσσιν ἔθελγεν)
> (Илиада. XXI, 275-276)[71].

---

[69] Перевод наш. – С.К.
[70] Перевод наш. – С.К.
[71] Перевод В. Вересаева (*Гомер.* Илиада / Перевод В. Вересаева. М. - Л.; ГИХЛ, 1949).

Подобный контекст с αἴτιος, даже синтаксически[72], мы встречаем и в «Одиссее», когда негодующие женихи говорят Телемаху:

> Нет, обвинять ты не нас, женихов, пред ахейским народом
> Должен теперь, а свою хитроумную мать, Пенелопу»
> Три совершилося года, уже наступил и четвертый
> С тех пор, как, нами играя, она подает нам надежду
> (Одиссея. II, 87-90).

- Недолжное поведение.

Например, αἴτιος может касаться несоблюдения законов гостеприимства (Одиссея. XX, 135–139); оскорбительного поведения (ἀπητίμησε), как в случае конфликта между Агамемноном и Ахиллом (Илиада. XIII, 111–113); также правильного или неправильного выбора, например, когда в «Одиссее» речь идет о судьбе аэда Терпида: ἀναίτιος или αἴτιος он в том, что в отсутствии хозяина дома ублажал женихов своим пением. (Одиссея. XXII, 356).

- Внешний вид.

В этом контексте мы встречаем αἴτιος в отношении двух противоположных вещей: красоты Елены и уродства Гермеса. В первом случае отрицается «виновность» Елены за происходящую войну (Илиада. III, 164–165), а во втором – «виновность» Гермеса в своей хромоте: «Я ж от рождения хром – но моею ль виною? Виновны / В том лишь родители» (Одиссея. VIII, 305–310). И хотя в обоих фрагментах нет личной «вины» ни у Елены за свою красоту[73], ни у Гермеса

---

[72]Ср.: ἀλλὰ φίλη μήτηρ, ἥ με ψεύδεσσιν ἔθελγεν (Илиада. XXI, 276) и ἀλλὰ φίλη μήτηρ, ἥ τοι περὶ κέρδεα οἶδεν (Одиссея. II, 88). Здесь и далее греческий текст «Одиссеи» цитируется по изданию: Homer. The Odissey / Ed. with English translation by A. T. Murray, revised by G. E. Dimock. 2 vols. London, 1995.

[73] В дальнейшем вопрос «виновности» или «невиновности» Елены станет предметом осмысления у греков, как в литературе, так и в философии. Можно вспомнить «Елену» Еврипида, где этот вопрос решается автором вполне однозначно – Елена «невиновна» ни в своих собственных несчастьях, ни в троянской войне, «виновна» – ее красота, которая, нужно заметить, дана ей не от природы, она – дар (но в тоже самое время - проклятие) богов. Так,

– за уродство, важен тот факт, что внешний вид (красота–уродство), как человека, так и бога, имеет определенную меру[74], несоразмерность которой может быть расценена как бытие-αἴτιος. Интересно, что у Гомера в отношении красоты бытие-αἴτιος касается смертного, а в уродстве – бога, что, в первом случае, сближает человека с богом, а во втором – бога с человеком.

Итак, рассмотренные выше контексты с αἴτιος, в первую очередь, связаны с нарушениями основ миропорядка, причем эти нарушения касаются, как внешнего порядка космоса – война, покушение на чужое имущество, так и несоответствия поведения человека, его несоразмерности законам этого космоса. Также нужно обратить внимание на семантическую характеристику слова αἴτιος как имени прилагательного[75]. Прилагательное само по себе не имеет денотации и соотносится с денотатами только посредством определяемого им существительного, оно всегда семантически связано с ним и выступает как его определение, признак (свойство), образуя либо атрибутивную конструкцию, либо предикативную. В

Елена говорит: «жизнь и дела мои чудовищны, с одной стороны из-за Геры, с другой – по причине/вине (αἴτιον) моей красоты» (ст. 261-262) (перевод наш. – С.К.). И дальше продолжает: « О, если бы я, словно картина/статуя, с которой смыта краска, опять / Приняла бы вид некрасивый вместо красивого» (ст. 262-263) (Перевод Е.В. Алымовой) (*Алымова Е.* Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V- IV веков: софисты, Сократ, Платон // Платоновский сборник: В 2 ч. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14. Ч. II. М.; СПб.: Издательство РГГУ; Издательство РХГА, 2013. С. 117). Однако в отличие от статуи – красивый образ (καλός εἶδος) не может быть стерт, и более того - предполагает «плату» за обладание данным обликом. Для Еврипида вопрос ответственности Елены за ее «дела» тот же, что и для Гомера – главные виновные – боги, проблему же, которую ставит он, – это идентичность самой Елены (См. подробный разбор данного фрагмента: *Алымова Е.* Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V-IV веков: софисты, Сократ, Платон. С. 117–118). Еще одним примером обращения к данному вопросу является речь Горгия «Похвала Елене», в которой им приводятся аргументы в пользу ее невиновности. Рассмотрев все варианты возможной «вины» Елены, он заключает: «Совершила ль она, что она совершила, силой любви побежденная, ложью ль речей убежденная или явным насилием вдаль увлеченная, иль принужденьем богов принужденная, – во всех этих случаях нет на ней никакой вины (αἰτίαν)» (Горгий. Похвала Елене / Перевод с древнегреческого С. Кондратьева // Ораторы Греции. М.,1985. С.31).

[74] Причем боги могут на свое усмотрение изменять внешний образ, как свой, так и человека. Например, Афина в зависимости от необходимости меняет облик Одиссея: то делает его божественно красивым, выше ростом, сильнее (Одиссея. VI, 229-243, XIII, 70, XXIII), то придает ему облик нищего старца (Одиссея. XIII, 429-440, XVI, 455-458).

[75] Лишь несколько раз мы встречаем глагольные формы от αἰτιάομαι, и ни разу – имени существительного.

гомеровском эпосе слово αἴτιος всегда согласуется с субъектом (человеком, богом), чаще всего выражаемым личным местоимением. Таким образом, мы можем понимать слово αἴτιος как «виновный»[76], но только в одном единственном смысле – как негативную оценку поведения субъекта, связанную с нарушением меры и несоразмерность человека мере. Недаром слово αἴτιος родственно слову αἶσα (рок, судьба, предопределение), которое имеет персонификацию – богиню Айса, и которая «означает упорядоченный мир, «меру», которую надо соблюдать»[77].

Нужно отметить еще один момент, связанный с особенностью употребления αἴτιος у Гомера: в большинстве мест прилагательное αἴτιος отрицается. Если же не встречается прямого отрицания, то тогда слово αἴτιος чаще всего будет вписано в контекст условного предложения[78]. Самый распространенный случай – с отрицательной частицей οὔ, например, οὔ τί μοι αἰτίη ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν («Ты передо мною не виновна, боги виновны в отношении меня»*)* (Илиада. III, 164)[79] или ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, / ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς («я же не виновен, / но Зевс и Мойра, и бродящая во тьме Эриния») (Илиада. XIX, 86)[80]. Реже – с префиксом ἀν: ἴσχεο, μηδέ τι τοῦτον ἀναίτιον οὖταε χαλκῷ («остановись, не порази мечом этого невиновного») (Одиссея. XXII, 356)[81].

Содержательно отрицание с αἴτιος чаще всего выглядит следующим образом: отрицание «виновности» кого-либо (человека или в редких случая бога), затем перекладывание его «виновности» на другого (обычно на богов), и,

---

[76] Однако когда происходит замена имени собственного или личного местоимения на сущностную характеристику или совершаемое действие человека (бога), то возможно понимание значения данного слова в некоторых фрагментах и как «причины».

[77] *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С.377.

[78] Например, Илиада. XIII, 111-114: ἀλλ' εἰ δὴ καὶ πάμπαν ἐτήτυμον αἴτιός ἐστιν / ἥρως Ἀτρεΐδης εὐρὺ κρείων Ἀγαμέμνων, / οὕνεκ' ἀπητίμησε ποδώκεα Πηλεΐωνα, / ἡμέας γ' οὔ πως ἔστι μεθιέμεναι πολέμοιο («Но устыдитеся; если и подлинно сильно виновен / Наш предводитель, пространновластительный царь Агамемнон, /Если и подлинно он оскорбил Ахиллеса героя, / Нам никому ни на миг уклониться не должно от брани!») (Перевод Н. Гнедича).

[79] Перевод наш. – С.К.

[80] Перевод наш. – С.К.

[81] Перевод наш. – С.К.

наконец, объяснение, почему этот другой «виновен» или мог бы быть «виновным». Возникает закономерный вопрос: является ли отрицательная конструкция с αἴτιος лишь поэтическим приемом у Гомера или она значима для понимания данного слова.

Начнем с того, кто именно является «невиновным» у Гомера. В большинстве случаев это люди: Елена «невиновна» перед Приамом, что идет война (Илиада. III,164), глашатаи – что пришли забрать у Ахилла Брисииду (Илиада. I, 355), троянцы перед Ахиллом (Илиада. I,153) и т.д. Лишь два раз идет речь о «невиновности» богов – Скамандра (Илиада. XXI, 370) и Гермеса (Одиссея. VIII, 305-310), и один раз – в отношении коней Ахилла. Причем нужно заметить, что «невиновность» Гермеса (а из перечисленных богов олимпийским богом является только он) связана не с его действиями, а с его хромотой, то есть с его природой. В отношении же тех, на кого перекладывается «виновность», мы видим на первый взгляд не такую однозначную картину – виновны и люди, и боги. Виновен Агамемнон , потому что отнял у Ахилла Брисииду (Илиада. I, 355, XIII, 111), Ахилл – за то, что вспыльчив, несдержан (Илиада. XI, 654), Пенелопа обвиняется в обмане (Одиссея. II, 87), Менелай и Парис – в неподобающем героям поведении (Илиада. X, 120–124, XIII, 769), и, конечно же, «виновны» женихи, в особенности Антиной (Одиссея. XXII, 50). Но если мы присмотримся внимательнее, то увидим, что обман Пенелопы оправдан обстоятельствами, у Менелая и Париса в нужный момент обнаруживается их героическая природа (ἀρετή), «виновность» Агамемнона была спровоцирована богами (Илиада. XIX, 85–89).

Итак, из людей безоговорочно оказываются «виновными» только женихи и в какой-то мере Ахилл – в своей необузданности, несдержанности. Хотя в отношении последнего нужно заметить, что присущие ему страсти наблюдаются и у богов, поэтому в каком-то смысле его бытие-αἴτιος имеет оправдание. Главными же «виновными» на поверку оказываются боги и судьба: троянская война (Илиада. III,164), смерть Ахилла и Аякса (Илиада. XIX, 409–410, Одиссея. XI, 558–559), победа в каком-либо сражении (Илиада. XIII, 222–223), ублажение

аэдом Терпидом женихов в отсутствии Одиссея и др. Даже в хромоте Гермеса «виновны» Зевс и Гера.

Собственно, иного варианта гомеровский эпос нам и не может дать – в неблаговидных поступках «виновность» людей в большинстве случаев существует только по видимости, исключением является лишь поведение женихов, чья «вина» не вызывает сомнения. Но и здесь мы встречаем синтаксическую конструкцию, подразумевающую отрицание бытия-αἴτιος в отношении поведения женихов. После того, как Одиссей убивает Антиноя – главного претендента в женихи, оставшихся женихов обуревает ужас: ведь подобная участь может постигнуть и всех остальных. И в этой ситуации, выгораживая себя и остальных, Евримах говорит Одиссею: «Но теперь лежит мертвый Антиной, который был виновен во всем» (ἀλλ' ὁ μὲν ἤδη κεῖται, ὃς αἴτιος ἔπλετο πάντων, Ἀντίνοος) (Одиссея. XXII, 48–49)[82] .

Все контексты с отрицанием αἴτιος в отношении недолжных поступков с необходимостью предполагают ответственность[83] за вину, вследствие чего «виновный» преследует единственную цель – избежать наказания. И если женихи, все-таки осознавая свою «виновность», предлагают сделку Одиссею:

> В будущем мы, при народе убытки твои возместивши, –
> Все, что выпито было и съедено здесь женихами, –
> Пеню ценностью в двадцать заплатим быков тебе каждый
> Медью иль золотом, сколько ты сердцем своим пожелавши
> (Одиссея. XXII, 52-55),

то совсем другая картина вырисовывается в отношении «пострадавших» от богов и судьбы. Так, например, когда Агамемнон признает неправомерными свои

[82] Перевод наш. – С.К.

[83] Подробнее о понятии «ответственности» в гомеровском эпосе см.: *Доддс Э. М.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. С. 10–48, *Ярхо В.Н.* Вина и ответственность в гомеровском эпосе. С. 46–64, *Ярхо В.Н.* Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека. С. 3–26, *Ярхо В. Н.* Древнегреческая литература: Собрание трудов: Эпос. Ранняя лирика. М.: Лабиринт, 2001. С. 57–127.

действия перед Ахиллом в отношении Бресеиды, то никакой речи об ответственности не идет:

> πολλάκι δή μοι τοῦτον ᾽Αχαιοὶ μῦθον ἔειπον
> καί τέ με νεικείεσκον· ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμί,
> ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς,
> οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην,
> ἤματι τῷ ὅτ' ᾽Αχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
>
> Часто Ахеяне мне говорили об этом / И порицали меня: я же не виновен,/Но Зевс и Мойра, и бродящая во тьме Эринния, / Которые на агоре вложили в мой разум тяжелое (дикое) помешательство/ В день, когда я отнял у Ахилла его дар (Илиада. XIX, 85-89)[84].

Затем Агамемнон, конкретизируя, вложенное в него богами тяжкое помешательство (ἄγριον ἄτην) приписывает это самой богине Атэ (῎Ατη) (Илиада. XIX, 90-92), что окончательно снимет с него всякую ответственность за поступок, делает его οὐκ αἴτιος.

Собственно, если говорить об ответственности человека в гомеровском эпосе, то, скорее, нужно ее понимать как соответствие поведения человека со своей судьбой и волей богов. Человек несамостоятелен – там, где ему приходится делать выбор, почти всегда его действия будут связаны с вмешательством божества. Хотя встречается один контекст с αἴτιος, где человек берет на себя ответственность за совершенный поступок. Так, Телемах, оправдываясь, что по его вине женихи смогли проникнуть в незакрытую кладовку за оружием, говорит Одиссею: «Отец, я сам совершил промах, никто другой не виновен» (ὦ πάτερ, αὐτὸς ἐγὼ τόδε γ' ἤμβροτον, – οὐδέ τις ἄλλος / αἴτιος) (Одиссея. XXII, 156-157)[85].

[84] Перевод наш. – С.К.
[85] Перевод наш. – С.К.

Свое бытие-αἴτιος он расценивает как промах, случайность, непреднамеренность поступка в каком-то смысле освобождает его от ответственности.

Однако есть один контекст с αἰτιάομαι в «Одиссее», который дает взглянуть на «виновность» богов с другой стороны. Зевс говорит: «В чем только смертные не винят (αἰτιόωνται) богов! Они говорят, что от нас исходят все беды. Но они сами своим несчастьем навлекают на себя горе сверх того (ὑπὲρ μόρον), что суждено» (Одиссея. I, 32–34)[86]. Этими словами Зевс снимает с богов ответственность за многие проступки людей, что в свою очередь свидетельствует и о том, что судьба не исключает возможность выбора этой самой судьбы человеком, например, для Ахилла: остаться дома или погибнуть на войне (Илиада. IX, 410, XIII, 665). Как считает Р. Онианс, когда переводит ὑπὲρ μόρον как «сверх судьбы», «человек может навлечь на себя дополнительные неприятности, но не *вопреки судьбе*[87]. (…) боги вмешиваются, чтобы предотвратить события сверх судьбы, и предупреждают людей, так что вся ответственность ложится на смертных»[88].

Подведем итоги. Рассмотренное нами слово αἴτιος в гомеровском эпосе – этическая категория, связанная с негативной оценкой поведения человека или бога – нарушениями ими основ миропорядка: переступанием заданных границ, законов, меры. Интересна особенность употребления этого слова у Гомера: в большинстве рассмотренных со словом αἴτιος контекстов мы имеем дело с его отрицанием. Отрицание предполагает изначальное утверждение. А это значит: «позитивное» понимание «виновности» можно реконструировать. Слово αἴτιος, которое можно понять из контекстов эпоса как «виновный» в смысле переходящий заданную меру, имеет необходимое следствие – ответственность «виновного», которое, в свою очередь, предполагает его наказание. В дальнейшем

---

[86] Перевод Р. Онианса (*Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. С. 378).

[87] Перевод ὑπὲρ μόρον как «судьбе вопреки» встречается, например, у Н. Гнедича, что дает возможность иной интерпретации данного фрагмента.

[88] *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. С.378.

этот мотив «виновности- невиновности» преломится у Анаксимандра, Гераклита в противопоставление δίκη– ἀδικία.

3.2 Гесиод

Другой ракурс в понимании слова αἴτιος задает нам Гесиод в своей поэме «Труды и дни». В отличие от гомеровского эпоса, в эпосе Гесиода общим фоном повествования является уже не война, а мир, главной добродетелью человека – не воинская доблесть, а труд, человек стремится уже не к славе, а к богатству. Все это дает нам возможность посмотреть на «виновность» человека еще с одной стороны.

Слово αἴτιος в поэзии Гесиода встречается только один раз, и, нужно заметить, так же как и в большинстве стихов Гомера, в форме отрицания (ἀναίτιος): в конце своей дидактической поэмы «Труды и дни», Гесиод как бы подводит итог всему сказанному. Тот счастлив и богат (τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος) – говорит Гесиод – кто

> εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
> ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων
>
> (Работает, зная свою «невиновность» перед бессмертными богами, /
> Птиц истолковывая и злодеяний избегая)
>
> (Труды и дни. 826–828) [89].

Как и в гомеровском эпосе, слово ἀναίτιος у Гесиода можно понять как «невиновный», в смысле – не переступающий границ, не нарушающий законов (ὑπερβασίας ἀλεείνων). По Гесиоду, бытие человека определяется трудом (ἔργον) и справедливостью (δίκη). В центре гесиодовского космоса мир, а не война.

[89] Здесь и далее греческий текст «Труды и дни» цитируется по изданию: *Hesiod*. Works and Days // *Hesiod*. Theogony. Works and Days. Testimonia. Harvard University Press, 2007. (Перевод наш. – С.К.).

Космос-мир «Трудов и дней» не перестраивается, в нем не устанавливается новый порядок; скорее, Гесиод предписывает правила, касающиеся земледелия, семейной и хозяйственной жизни, следование которым способствует сохранению космоса-мира. «Невиновность» определяется соблюдением этих предписаний, задающих определенный ритм всей жизни человека и регулирующих его жизнь. Так как главной добродетелью для человека является труд, то, соответственно, должен быть и результат труда, к которому человек стремится, и который, подобно гомеровской ἀρετή, должен быть оценен окружающими, это – богатство. И вот здесь мы встречаемся с тем, чего нет в фокусе гомеровского эпоса, но что вызывает у Гесиода беспокойство, – несправедливо нажитое богатство. Так, именно желание присвоить добро брата поэт вменяет в вину Персу, а точнее – его ὕβρις (Труды и дни. 213 - 214)[90]. Гесиод прямо противопоставляет ὕβρις как зло для простого смертного, которое непосредственно наказывается богами как отступлением от должного, δίκη как требованию придерживаться установленных норм.

Возвращаясь к рассматриваемым нами стихам Гесиода (Труды и дни. 826-828), нужно заметить, что, как и у Гомера, «невиновность» человека в первую очередь определяется богами (ἀναίτιος ἀθανάτοισιν), которые являются главными законодателями и гарантами счастья и богатства человека. Причем не только избегание недолжных поступков делает «невиновным» человека перед богами, но Гесиод задает еще один аспект «невиновности», а именно – знание воли богов, которое становится доступно человеку через «истолкование птиц» (ὄρνιθας κρίνων) – мантику. Так, например, он описывает одно из семейных установлений: прежде чем ввести мужу «к себе в дом молодую супругу» (Труды и дни. ст. 801), необходимо не только руководствоваться специально определенным для этого днем[91], но также, по словам Гесиода: «птиц перед тем вопросить» (Труды и дни. ст. 802). Согласно античным свидетельствам, Гесиод был автором таких поэм:

[90] Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, текст «Труды и дни» цитируется в переводе В. Вересаева (*Гесиод.* Труды и дни // *Гесиод*. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001).
[91] Лучшим для этого будет 4-й день после полнолуния (Труды и дни. ст. 802).

«Орнитомантия» и «Меланподия», что говорит о том, сколь важное значение приписывал Гесиод способность толковать знамения.

Связь мантики с бытием-αἴτιος дает возможность зафиксировать еще один аспект значения рассматриваемого нами слова αἴτιος. Такая связь дает возможность посмотреть на «виновность» человека не только в отношении его недолжного поведения, но и знания того, что может повлечь это недолжное поведение. Предсказание, прорицание будущего как дар богов является знанием, дающим с одной стороны возможность человеку не перейти границы заданного миропорядка, а с другой стороны – знанием самого миропорядка. Такого рода знание неочевидно, связи, которые выстраивает прорицатель между событиями в мире, и, скажем, полетом птиц, требуют толкования, причинно-следственного объяснения. Причем, как пишет Аристотель, «предметом познания для гадателей» может быть не только будущее, но и прошлое, и приводит в пример Эпименида: «Он гадал не о том, что случится, а о том, что уже произошло, но осталось незамеченным» (Риторика. 1418a21-26)[92]. На что А.В. Зайков, анализируя данный фрагмент, пишет, что один «древний анонимный комментатор Аристотеля, не понимая истинного религиозного смысла этого типа дивинации и ошибочно полагая, что Стагирит здесь смеется над Эпименидом, делает следующее саркастическое замечание: "Что за трудность узнавать то, что уже случилось?» (Anon. comm. in Arist. Rhet. [ad1418a 22] 252). На самом деле слова Аристотеля следует трактовать совершенно иначе, в том смысле, что жрецы этого типа умели вскрывать причины несчастий, уже постигших население какого-нибудь города, с тем, чтобы с помощью известных им ритуалов избавить страну от скверны. Не случайно один схолиаст, говоря об очищениях Эпименида от любой порчи, как телесной, так и душевной, добавляет, что он объяснял ее причину (καὶ τὸ αἴτιον εἰπεῖν – Schol. Clem. Alex. I. 1. 305. 3)"»[93].

---

[92] Здесь и далее текст «Риторики» цитируется по изданию: *Аристотель*. Риторика // *Аристотель*. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000.

[93] *Зайков А. В.* Эпименид в Спарте (Критская экстатическая мантика и становление «спартанского космоса») // Вестник древней истории. – 2002. – № 4. – С.117–118.

Конечно, у Гесиода, да и у жившего через век Эпименида, никакой речи о «причине» как о понятии не идет, но все же ἀναίτιος Гесиода подразумевает такого «невиновного», который не только не нарушает установленные богами предписания, но знает и предугадывает свою «невиновность», что, несомненно, задает новые перспективы для дальнейшего формирования значений рассматриваемого нами слова.

Итак, значение слова αἴτιος у Гесиода обнаруживается, как и у Гомера, в свете этики: «виновный» – это тот, кто переступает заданные границы и меру, нарушая тем самым космический ритм, заданный δίκη, таким образом, αἴτιος – это ἄδικος. В отличие от Гомера, Гесиод раскрывает этический концепт виновности не в героическом, а в гражданском космосе, не в космосе-войне, а космосе-мире или полисе. Связка αἴτιος – ἄδικος у Гесиода открывает, собственно, путь через Солона к Платону, у которого знание того, что такое справедливость есть знание, которое обеспечивает бытие полиса и εὐδαιμονία.

3.4 Лирическая поэзия и трагедия (VII-V вв до н.э)

Еще один ракурс в понимании слова αἴτιος (αἰτία)[94], задает нам греческая поэзия, и в особенности – трагедия. С одной стороны, мы остаемся все в тех же этически-мифологических границах понимания αἴτιος, которые мы видели у Гомера и Гесиода, с другой стороны, мы имеем дело уже не с мифологическим мышлением как таковым, а скорее с его реконструкцией, где такие мифологемы, связанные с αἴτιος, как, например, справедливость и судьба, начинают переосмысливаться.

Вернемся к Гесиоду. Заданные им такие добродетели как труд и справедливость делают человека ἀναίτιος перед богами и являются условием богатства и счастья.

---

[94] В греческой лирике, и в особенности, трагедии начинает встречаться помимо прилагательного αἴτιος, также его субстантивация - существительное αἰτία. Также нужно заметить, что для усиления или конкретизации значения данного слова довольно часто (по большей части в трагедии) данное слово используется с префиксами: - μετα, - παν, - παρ, - ξυν.

Одной же из тех вещей, которая делает бытие человека αἴτιος, – это ὕβρις – наглость, дерзость, высокомерие людей, при котором они переходят установленные богами границы дозволенного и караются за это.

Через век Гесиоду вторит Солон: «Богатство, которое дают боги, приходит людям / Непоколебимо (крепко)» (πλοῦτον δ' ὃν μὲν δῶσι θεοί, παραγίγνεται ἀνδρὶ / ἔμπεδος) (Sol. 13. [4], 9–10)[95], полученное же при помощи ὕβρις – «не идет порядочным образом, оно неохотно следует (за человеком), повинуясь несправедливым (ἀδίκοις) деяниям» (Солон. 13. [4], 11–12)[96].

За этим, с необходимостью, как и у Гесиода, должно следовать возмездие:

> Но и молчанье храня, знает Правда, что есть и что было:
> Пусть хоть и поздно, – за грех все-таки взыщет она!
>
> (Солон. Благозаконие, 15–16) [97]

Тема ὕβρις[98] – человеческой наглости, дерзости, необузданности - становится одной из главных в осмыслении «виновности» человека. Причем не только порочность человека расценивается как ὕβρις, но и чрезмерная выделенность человека – его удачливость, успехи – тоже ὕβρις, так как вызывает ревность богов. У Геродота по этому поводу есть следующее рассуждение: «Ведь не терпит божество, чтобы кто-либо другой, кроме него самого, высоко мнил о себе» (VII, 10)[99]. Можно вспомнить мифы об Афине и Арахне, Аполлоне и Марсии. Человек не должен быть самонадеянным, а должен всегда помнить о своей смертной доле и тогда, по словам Пиндара, его «не тронет зависть небожителей» (Истмийские песни. 7, 39)[100]. Понимание αἴτιος как ὕβρις ведет к

---

[95] Здесь и далее греческий текст Солона цитируется по изданию: Anthologia lyrica / Curavit Theodorus Bergk. Ed. 3. Lipsiae, 1883 (Перевод наш – С.К.).
[96] Перевод А.И. Доватура (*Доватур А.И.* Феогнид и его время. Л.: Наука, 1989. С. 102–103).
[97] *Солон*. Благозаконие / Перевод Г. Церетели // Античная лирика. М., 1968. С.132.
[98] См. следующие работы по данной теме: *Payne R.* Hubris: A Study of Pride. NY: Harper, 1960, *Fisher N.* Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece, 1992.
[99] *Геродот.* История: В девяти книгах. Л.: Наука, 1972. С.318.
[100] *Пиндар.* Истмийские песни // *Пиндар, Вакхилид*. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 178.

переосмыслению еще одного значения αἴτιος – ответственности как соответствия богам, и делает человека мерой самого себя.

Солоном вводится еще один аспект понимания слова ἀναίτιος, который выходит за рамки гесиодовского ἀναίτιος – соблюдения человеком существующих законов, предписаний. Может и так случиться, говорит Солон, что «сами виновные избегнут наказания, их не постигнет кара богов. Но и в этом случае она придет» (Солон. 13.[4], 29–30)[101]. Речь идет о наследственной передаче вины[102], когда «невиновные расплачиваются за дела / Или их дети, или позднейшие потомки» (ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν / ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω) (Солон. 13.[4], 31–32)[103].

Для Солона непререкаемо, что потомки должны понести наказание за вину предка, – такова воля богов. Важно, что они названы «невиновными» (ἀναίτιοι). И здесь возникает противоречие: как может возмездие богов быть несправедливым? Можно согласиться с А.И. Доватуром и другими исследователями данного фрагмента Солона, что потомки – невиновны (в переводе А.И. Доватура – «безвинные»), и что «наказание неповинных потомков усугубляет вину преступного предка, слово αναίτιοι – лишнее обвинение против него – и только»[104], хотя можно понять ἀναίτιοι в данном контексте и как некую иронию.

Все это не столь принципиально, важно же следующее: таким образом понятое ἀναίτιος создает разрыв между несовершенным неправомерным

---

[101] Перевод А.И. Доватура (*Доватур А.И*. Феогнид и его время. С. 103).

[102] О наследственной вине см.: Геродот (V, 70–71) (Геродот. История: В девяти книгах), Фукидид (I, 126) (*Фукидид.* История. Л.: Наука, 1981). См. следующие исследования по данной теме: *Доватур А.И.* Наследственная вина по Солону, Феогниду, Эсхилу // *Доватур А.И*. Феогнид и его время. Л.: Наука, 1989. С. 102-113, *Доддс Э. М.* Греки и иррациональное. С.59–62.

[103] Перевод наш. – С.К. Ср. также:

Вот что, однако, сбивает людей: человеку не тотчас
Боги блаженные мстят за прегрешенья его.
Правда, бывает, и сам он поплатится тяжко за грех свой,
И наказанье не ждет милых потомков его,
Но иногда беспощадная смерть, приносящая гибель,
Веки смыкает ему раньше, чем кара придет.

(*Феогнид*. «Если от Зевса богат человек…» / Перевод В. Вересаева // Античная лирика. М., 1968. С.144).

[104] *Доватур А.И*. Феогнид и его время. С. 103.

действием и следующим за этим наказанием. Когда для человека его прошлое открывается как прошлое его «рода», за которое он несет ответственность, а главное – наказание, возникает проблема. Собственно, проблема в ответственности, действительно ли человек ответственен за свой «род»? В отличие от гомеровского эпоса, в котором ответственность за неблаговидные поступки «положительных героев» перекладывалась на богов, Солон ответственность возлагает на «род» преступного предка, и в этом случае человека можно считать «невиновным», и вопрос справедливости возмездия правомерен. Но, с другой стороны, близость человека со своим «родом» делает его в то же самое время и со-ответственным за поступки, совершенные предками его «рода». Противоречие, которое возникает с пониманием ἀναίτιοι Солона, непосредственно связано с самим значением слова αἴτιος как негативной оценкой поведения человека, переступающего заданные границы, в данном случае эти границы касаются самоопределения человека – или он отождествляет себя со своим «родом» и, следовательно, несет за него ответственность, или он противостоит ему, и тогда он неответственен и «невиновен». В свою очередь вопрос о «невиновности» ставит другую проблему – справедливости богов.

Так, Феогнид уже не признает «виновными» потомков, он не согласен с тем, что боги не делают различия между людьми справедливыми, непорочными и людьми имеющими ὕβρις:

Как же Кронид допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет,
Чтобы равны тебе были разумный душой и надменный,
В несправедливых делах жизнь проводящий свою?

(Феогнид. «Милый Зевс! Удивляюсь тебе я…»)[105].

[105] *Феогнид.* «Милый Зевс! Удивляюсь тебе я…» / Перевод В. Вересаева // Античная лирика. М., 1968. С.149.

Феогнид не решает проблему: признать несправедливыми богов – это тоже противоречие. Но его вопрос провоцирует дальнейшее осмысление как понятия αἴτιος, так и связанного с ним понятия справедливости.

Как замечает А.И. Доватур[106], совершенно иное решение этой проблемы дает нам Эсхил. Потомки так же «виновны» как и их предки – они унаследовали их «виновность»: ὕβρις предков передается по наследству их потомкам. Интересно, что С.К. Апт, например, понимает и переводит ὕβρις у Эсхила как вину:

Вина старинная родит
Людскую новую вину
Однажды наступает срок,
И страшный грех, неодолимый демон
Из лона материнского выходит
(Агамемнон, ст. 760–764)[107].

Хотя мы видим, что в греческом тексте речь идет о ὕβρις:

φιλεῖ δὲ τίκτειν ΄Υβρις
μὲν παλαιὰ νεά-
ζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν
΄Υβριν τότ' ἢ τόθ', ὅτε τὸ κύρ-
ιον μόλῃ φάος τόκου,

(Обычно старая наглость порождает среди бед людей новую наглость, рано или поздно, когда наступит подходящее время) (Агамемнон, ст. 763-767)[108].

---

[106] См.: *Доватур А.И.* Феогнид и его время. С.110 – 112. Также см.: *Доддс Э. М.* Греки и иррациональное. С.56.

[107] *Эсхил.* Агамемнон // *Эсхил*. Трагедии / Перевод с древнегреческого С. Апта. М.: Художественная литература, 1971. Ср.: Эсхил. Жертва у гроба , 67-69 (*Эсхил.* Жертва у гроба // *Эсхил*. Трагедии / Перевод с древнегреческого С. Апта. М.: Художественная литература, 1971).

Нужно заметить, мир делится не только на людей непорочных и преступников, где ὕβρις последних не вызывает сомнения, но есть еще и те, кто в чем-то нарушает предписания богов, а в чем-то поступает справедливо. Так, Агамемнон с одной стороны герой, сражается за восстановление нарушенной Парисом справедливости, а с другой – «виновен» в убийстве своей дочери. Неслучайно для Аристотеля, например, герой трагедии для того, чтобы мы могли сострадать ему как «подобному себе», должен представлять собой нечто среднее между «дурным» и «достойным человеком» – это человек, который «не отличаясь ни доблестью, ни справедливостью», но все ж будучи «лучшим, чем мы», подвергается несчастью не вследствие своей подлости и низости, а вследствие какой-нибудь ошибки» (Поэтика. 1453a 4–1453b 1) [109].

Как уже говорилось, понятие αἴτιος связано с оценкой поведения человека в отношении переступания им меры, границ, законов космоса. Эта оценка провоцирует вопрос о понимании этих самых границах, мере, законах, который в поэтической традиции в первую очередь решается в обращении к представлениям о судьбе и справедливости («неотвратимость рока», «предопределения судьбы», «неизбежность судьбы», «роковая случайность», «справедливое (несправедливое) возмездие богов» и т.п.).

Ярким примером такого осмысления является греческая трагедия. Ведь в трагедии рассматривается не просто судьба героя как хитросплетения его трагической доли, но и правомерность (справедливость) воплощаемого в этой судьбе порядка космоса. Слово αἰτία (αἴτιος) – не самое ходовое слово, как можно было бы предположить, имея в виду, что трагедия – это всегда какая-то космическая катастрофа, «горячая точка»[110], хотя мы и привыкли греческую трагедию практически всегда связывать с такими понятиями как вина и

---

[108] Греческий текст фрагментов «Агамемнона» цитируется по изданию: *Aeschylus*. Agamemnon // *Aeschylus.* Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments. Harvard University Press, 1926 (Перевод А.И. Доватура) (*Доватур А.И*. Феогнид и его время. С.111).

[109] Здесь и далее текст «Поэтики» цитируется по изданию: *Аристотель*. Поэтика // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

[110] *Ахутин А.В*. Диалог мифа и логоса. С. 159.

ответственность. Так, например, вопрос о виновности Эдипа стал общим местом в обсуждении трагедии Софокла «Царь Эдип». При этом само слово αἰτία (ἐπαιτιᾷ) встречается в данной трагедии всего четыре раза, и два раза αἰτία (αἴτιος) в «Эдипе в Колоне»[111].

Аристотель пишет в «Поэтике»: «В событиях – трагедии – не должно быть ничего нелогичного, в противном случае оно должно быть вне трагедии» (Поэтика, 1454b). Эта логичность может быть выражена в сколь угодно сложных, запутанных перипетиях, но она исключает случайность. Возникает вопрос: как это соотносится с понятием, например, судьбы, которая может выступать в двух противоположных ипостасях: необходимости (ἀνάγκη) и случайности (τύχη)? Любопытное наблюдение делает В.П. Горан, когда замечет в трагедиях Софокла соединение этих двух слов в словосочетании ἀνάγκαῖη τύχη, которое он использует неоднократно в таких трагедиях как «Аякс», «Электра», «Филоктет»[112]. Оно не встречается в «Царе Эдипе», хотя перипетии Эдипа как нельзя лучше иллюстрируют сведение этих двух в смысловом отношении несводимых понятий. Все действие трагедии подчинено судьбе-необходимости, ее неотвратимым предначертаниям, но при этом все происходящее – цепь «роковых случайностей». Именно случайность (τύχη), как нечто недоступное разуму – «слепой случай», а как следствие – незнание Эдипа, провоцирует вопрос его «виновности» или «невиновности»[113]. «В Эдипе в Колоне» на вопрос хора

---

[111] См.: «Царь Эдип» (ст. 109, 645, 656, 1236) (*Sophocles.* Oedipus the king // *Sophocles.* The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010), «Эдип в Колоне» (ст. 995, 1299) (*Sophocles.* Oedipus at Colonus // *Sophocles.* The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010).

[112] См.: *Горан В.П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С.322.

[113] Интересно, что самого себя Эдип называет сыном Тюхе:

Ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων
τῆς εὖ διδούσης οὐκ ἀτιμασθήσομαι.

Τῆς γὰρ πέφυκα μητρός

«Я же, считающий себя самого сыном Τύχη, / Дающей благо, не буду покрыт позором. / Ибо я рожден от этой матери» (Царь Эдип, ст. 1080 – 1083).

Здесь и далее греческий текст «Царя Эдипа» цитируется по изданию: *Sophocles.* Oedipus the king // *Sophocles.* The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010 (Перевод наш. – С.К.).

Эдипу: «Ты убил?». Эдип отвечает: «Я убил» (Ἔκανες – / Ἔκανον) (ст. 543–544)[114]. И дальше, в переводе Зелинского, Эдип говорит: «Однако…нет вины» (ст. 544–546)[115] . Греческий тест такой: Ἔχει δέ μοι – ….– πρὸς δίκας τι (имеется на мне – …. – по праву (справедливости)») (ст. 544–546)[116], затем следует объяснение: Ἐγὼ φράσω/ καὶ γὰρ ἄνους ἐφόνευσα καὶ ὤλεσα·/ νόμῳ δὲ καθαρός, ἄιδρις ἐς τόδ' ἦλθον («Я объясню: / Будучи безумным, убил и погубил. / Перед законом чист, сделал это по неведению») (ст. 548–551)[117].

Речь не идет о «виновности» Эдипа: произошедшее – убийство отца – совершено им по праву (πρὸς δίκας). Именно к нему и апеллирует Эдип, когда дает объяснение происходящему. Он не нарушает границ справедливости – его действия носили характер самозащиты, перед законом он чист (νόμῳ δ’ἐ καθαρός). Но что тогда значит совершаемый им самосуд, разве он не является признанием им ответственности за содеянное, а, следовательно, и «виновности»? «Виновность» в смысле αἴτιος, как уже говорилось, всегда связана с нарушением границ дозволенного. И именно здесь возникает противоречивая ситуация. С одной стороны Эдип нарушает исходные для человека запреты на убийство и кровосмешение, с другой стороны – главным аргументом в защиту его «невиновности» как в убийстве отца, так и в женитьбе на матери является его незнание. Собственно, это противоречие затрагивает проблему взаимоотношений бытия и мышления: мысль о том, кто я есть, может не совпадать с тем, кто я есть на самом деле. С бытием мы встречаемся только в мышлении. Слова Парменида о том, что «одно и то же – мышление и то, о чем мысль возникает » (Лебедев. 28, фр. B8 34)[118] несут всегда в себе истину настоящего – вечного теперь, отрицая прошлое и будущее. Положение человека в мире, «двухголового», – это положение, дающее возможность раздваивающегося понимания. Трагедия

[114] Здесь и далее греческий текст «Эдипа в Колоне» цитируется по изданию: *Sophocles.* Oedipus at Colonus // *Sophocles.* The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010 (Перевод наш. – С.К.).
[115] *Софокл*. Эдип в Колоне // *Софокл*. Драмы / В переводе Ф. Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990.
[116] Перевод наш. – С.К.
[117] Перевод наш. – С.К.
[118] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989.

возникает там, где это понимание (докса) касается не просто чего-то иного, а касается человека лично. Две формы, в которых существует Эдип – одновременно мужа и сына, в отношении Иокасты – жены и матери, оказываются вполне возможными в действительности (бытии), но немыслимыми для знания этой самой действительности (мышления). Притом, что никакой границы между бытием и мышлением не существует, в противоречии (оппозиции) оказываются не бытие и мышление, а то, как мы мыслим это наше бытие. Бытие – едино, Эдип, открывая две формы своего бытия, существующие в нем одновременно, – открывает самого себя как единое самотождественное бытие. Бытие невозможно увидеть в вещах – в этом, собственно, смысл лишения себя зрения Эдипом, а не в признании им собственной «виновности». Хотя вопрос «виновности» Эдипа небезоснователен. Он действительно переходит границы, но речь идет не об убийстве отца и женитьбе на матери – в этом он оправдан. Граница, которую переходит Эдип, и человек вообще, которую держит Ананке «в оковах», отделяет бытие – единое и самотождественное – от небытия. И в этом смысле – человек всегда «виновен». Каждый новый момент времени делает человека не равным самому себе, небытие прошлого и будущего таят опасность встречи с собой другим – неизвестным. Собственно, проблема того, как человек может быть соотнесен с собой другим, оставаясь при этом самим собой, и высвечивается в трагедии: роковой случай, ставящий героя на границу бытия, где он не совпадает с самим собой, в итоге ведет к одному – нахождению самого себя.

Другой пример, затрагивающий ту же проблему – «невиновности», но в другом смысле, это оправдание Ореста за убийство матери в трагедии Эсхила «Эвмениды» судом ареопага. Убийство Орестом матери имело единственную цель – месть за отца как восстановление справедливости. Он не преступник: им не движет никакая корысть в отличие от его матери, в нем нет порочного ὕβρις, который с необходимостью вел бы его к преступлению. В отличие от убийства, совершенного Эдипом по незнанию, действия Ореста носят абсолютно осознанный характер, за которые он готов нести ответственность. На суде Орест говорит: αἰτίαν δ' ἔχω τῆς τοῦδε μητρὸς τοῦ φόνου. («Я несу вину за это убийство

матери») (Эвмениды, ст. 579)[119]. Но суд оправдывает его. Причина оправдания – признание справедливости им содеянного. И опять такая же двойственная ситуация, как в «Царе Эдипе», но имеющая совсем другой характер. Орест, несомненно, переступил границы дозволенного, убив свою мать, – и он не отрицает своей «виновности». Но в то же самое время он уверен и в законности совершаемого им возмездия. Неоднозначность ситуации – спор Дике с Дике (ξυμβαλεῖ, Δίκᾳ Δίκα) (Хоэфоры, ст. 461)[120], ставит Ореста перед выбором – границей, нужно заметить, что хотя боги и постоянно вмешиваются в действия Ореста, выбор он все-таки совершает самостоятельно. И оказывается, что αἴτιος как переход границ дозволенного может быть оправдан не только незнанием, роковыми случайностями, что мы видели в отношении Царя Эдипа, но и осознанным переступанием этих границ, если совершаемое неправомерное действие направлено на восстановление справедливости, и ведет к восстановлению границ общего миропорядка.

Итак, какие выводы мы можем сделать в отношении значения слова αἴτιος, а также уже встречающегося в текстах слова αἰτία, в лирической поэзии и трагедии (VII-V вв до н.э). Значения данного слова по-прежнему остаются в тех же заданных Гомером и Гесиодом границах понимания его как «виновности» в том же определенном смысле: этической оценки поведения человека переступающего заданные границы, меру. Меняются, собственно, критерии оценки поведения человека. Человек начинает осознать себя полисным существом, что ведет к его разрыву со своим родом, к самоопределению человека. Одним из напрямую связанных с αἴτιος (αἰτία) понятием, а иногда и отождествляемое с ним, является такая характеристика человека как ὕβρις – наглости, дерзости, которая ввергает человека в неблаговидные дела и выводит за границы дозволенного. Менее очевидное понятие, но наиболее значимое в греческой лирике и трагедии

[119] Греческий текст «Эвменид» цитируется по изданию: Aeschylus. Eumenides // Aeschylus. Eumenides / Ed. by Alan H. Sommerstein. Cambridge, 1989 (Перевод наш. – С.К.).
[120] Греческий текст «Хоэфор» цитируется по изданию: *Aeschylus*. Libation-Bearer // Aeschylus. Libation-Bearer / Ed. by Herbert Weir Smyth. Cambridge, 1926.

связанное с αἴτιος (αἰτία) – это представление о справедливости. Собственно, для греческой лирики и трагедии оно становится главным критерием оценки поведения человека в отношении его αἴτιος или ἀναίτιος. Главными законодателями осуществления справедливости с одной стороны по-прежнему остаются боги, но с другой стороны мы видим ропот человека на несправедливость богов, допускающих людей «безвинными» (например, Солон, Феогнид), а также видим, что неправомерное действие, если оно совершается во имя справедливости, может быть расценено в отношении человека и как «невиновность» (Эсхил). Это все ведет к тому, что «виновность» αἴτιος в суде ареопага становится если еще не юридическим термином, то во всяком случае необходимым понятием судебного разбирательства. И последнее: взаимосвязь αἴτιος с представлениями о судьбе. Столкновение человека с непостижимой закономерностью божественной судьбы, которое вследствие незнания ее и случайности ведет человека к нарушению установленных богами границ миропорядка, ставит вопрос: как понимать такого рода «виновность». И хотя решение этого вопроса связано все с той же проблемой – самоопределением человека, мы видим, что осмысление мифологемы судьбы как необходимости и случайности, делает их важными философскими понятиями, например, у Демокрита. И, что важно, содержательно они продолжают быть связаны со словом αἴτιος, но уже с другим его значением – причины.

Глава 2. Понятие «причина» в досократическом дискурсе

§1. Аутентичность терминов ἀρχή и αἴτιον в реконструкциях учений первых философов (милетская школа, Гераклит, элейская школа, Анаксагор, Эмпедокл)

Все существующее на сегодняшний день наследие досократиков, – лишь свидетельства и фрагменты их учений, доступные нам посредством доксографий. Данный факт, а также факт того, что в дошедших до нас фрагментах милетской школы, Гераклита, элейской школы, Анаксагора, Эмпедокла, мы не встречаем понятия αἴτιον, делает затруднительным возможность каких-либо однозначных выводов об аутентичности данного понятия в их сочинениях. Оно встречается в позднейших свидетельствах и комментариях на фрагменты того или иного философа, однако мы учитываем то, что они в свою очередь уже с необходимостью пользуются установившимся к тому времени понятием *причина*. Как философский термин-понятие, который возможно подвергнуть историко-философскому анализу, αἴτιον у досократиков начинает встречаться, начиная только с «Корпуса Гиппократа» и Демокрита. И один раз оно встречается у пифагорейцев во фрагменте, принадлежащем Филолаю (DK 34B21)[121].

Вопрос, который возникает в связи с этим, следующий: каким образом интерпретировать учения первых философов, если в их сочинениях мы не встречам αἴτιον, но при этом видим, что последующая философская традиция в своем толковании с необходимостью использует его как понятие. Собственно, может существовать два варианта ответа: до нас просто не дошли фрагменты, где используется αἴτιον, но как слово-понятие со значением *причина*, оно уже существовало, или, второй, первые философы в своих учениях не прибегали к данному понятию, а последующая философская традиция, особенно со времен Аристотеля, в своей интерпретации не может обойтись без него.

---

[121] *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz, 3 vols. Zurich, Berlin: Weidmann, 1964.

Первыми кто дает нам свою интерпретацию учения досократиков – это Платон и Аристотель, демонстрируя два разных к ним подхода.

В «Федоне» Сократ Платона говорит, обращаясь к Кебету: «В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным знать причины (αἰτίαν) каждого явления – почему что рождается, почему погибает и почему существует. Чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем?»(96a)[122]. Итогом такого познания для Сократа стало то, что он счел «себя совершенно непригодным к такому исследованию»: «До тех пор я кое-что знал ясно – так казалось и мне самому, и остальным, – а теперь, из-за этих исследований, я окончательно ослеп и утратил даже то знание, что имел прежде. Теперь, клянусь Зевсом, – говорит Сократ, – я далек от мысли, будто знаю причину хотя бы одной из этих вещей» (96c). Правда, по мнению Платона среди первых философов все же был один, который объяснял, «что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной» (97c) – Ум Анаксагора. Но и это причина не устраивает Платона: «Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается – совершенно нелепо – воздуху, эфиру, воде и многому иному» (98c), и он делает вывод, что «называть подобные вещи причинами – полная бессмыслица» (99a), которая значит «не различать между истинной причиной и тем, без чего причина не могла бы быть причиною» (99b).

Очевидно, что ни одно из учений предшественников не удовлетворяет Платона: те причины (αἰτία)[123], которые они выдвигали в своем познании природы (φύσεως ἱστορίαν), он критикует, называя их объяснения «полной бессмыслицей» и отказывая им в истинности. Другой подход предлагает Аристотель, который рассматривает своих предшественников как тех, «кто предвосхитил одну или несколько его «причин»[124]. Он тоже критикует, но не

---

[122] *Платон*. Федон // Платон. Сочинения: В 4 т. Т.2. М.: Мысль, 1993.

[123] В данном контексте, обращает внимание М. Фред, встречается слово αἰτία, а не αἴτιον, что говорит о том, что речь идет о причине как объяснении.

[124] *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу: Становление греческой философии. Спб., 2003. С.123.

отбрасывает их поиск *причин*, а включает в собственную философскую систему. У этих двух, на первый взгляд разных, подходов есть одна общая вещь, которая их сближает: для одного и другого несомненно, что первые философы в своем познании сущего занимались именно поиском причин этого сущего, что, собственно, и дает возможность говорить об их учениях как о философских.

Итак, мы начнем наше рассмотрение с тех учений первых философов-досократиков, у которых не встречается в дошедших до нас фрагментах слова-понятия αἴτιον, а сталкиваемся мы с ним только в свидетельствах и комментариях на эти фрагменты у более поздних авторов. Это, как мы уже сказали, – милетская школа, элейская школа, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор. Наш анализ фрагментов данных авторов мы выстроим таким образом: используемые для исследования источники, в которых встречаются контексты с αἴτιον и αἰτία, мы разделим на две группы: свидетельства перипатетической традиции и иные источники, касающиеся естественнонаучных, этических, религиозных объяснений, а затем попытаемся ответить на поставленный нами вопрос: насколько логически обоснованным является в учениях рассматриваемых нами первых философов присутствие понятия αἴτιον, во-первых, как «онтологического принципа» в аристотелевском смысле, а, во-вторых, что термин αἴτιον вообще присутствует у них как необходимый элемент объяснительной процедуры.

Милетская школа

Учения философов милетской школы по большей части представлены в Testimonia. По свидетельствам поздних авторов, область интересов данной школы была весьма обширна: помимо свидетельств, трактуемых как философские, она касалась физики, географии, метеорологии, астрономии, биологии, математики и др. Что касается αἴτιον как философского понятия, то его мы в первую очередь встречаем у Аристотеля.

Принято считать, опять-таки с подачи Аристотеля, что с милетской школы начинается история философии, а делает их философами в глазах Аристотеля то, что они первыми включаются в поиск *начал и причин* всего

сущего. По его мнению, «большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей» (Met. 983b7-14) Так, например, Фалес полагал, что такое «начало – вода» (Met. 983b21).

Прежде чем приступить к нашему исследованию, необходимо сделать некоторое отступление, касающееся, во-первых, вопроса синонимичности ἀρχή и αἴτιον (αἰτία) у Аристотеля, во-вторых, пояснения, почему мы в этой связи не будем также рассматривать и понятие ἀρχή в отношении философов досократиков.

Аристотель действительно в определенных контекстах делает эти два понятия – ἀρχή и αἴτιον в каком-то смысле синонимичными[125]. Так, например, цитируемый нами выше фрагмент о *воде* Фалеса как *начале*, он продолжает следующим образом: «О Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине» (Met. 983b). Т.е. *вода* в отношении *всего* есть как *начало* так и *причина,* речь в данном контексте идет об одном и том же. Да и сам Аристотель дает указание на такое понимание, когда говорит в V кн. «Метафизики»: «о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала» (Met. V 1013a29-30).

Что касается второго вопроса – почему мы в таком случае не будем также проводить анализа и контекстов с ἀρχή у первых философов – для нас этот вопрос является достаточно проясненным в исследовательской литературе. Неаутентичность термина ἀρχή для раннегреческой философии исчерпывающе выразил в 8 аргументах А.В. Лебедев в статье «ΑΡΧΗ и ΤΟ ΙΤΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков», где первые три аргумента также частично разбираются у

[125] В дальнейшем этот вопрос будет рассмотрен нами более подробно.

Бернета, Керка и Люмпе[126]. Итак, кратко озвучим их: «(1) Все доксографические сообщения типа «такой-то принимал за ἀρχή то-то» через Теофраста восходят в конечном счете к Альфе «Метафизики» Аристотеля, где эта формулировка задана проблематикой трактата[127] (…). (2) В цитатах expresis verbis из досократиков нет ни одного случая употребления ἀρχή вне предложенных конструкций с адвербиальным смыслом или вне противопоставления «начало – конец» (…) Единственное косвенное свидетельство о раннем употреблении ἀρχή в абсолютном смысле Simpl. Phys. 24,15 = 12A 9 DK таковым не является и ему должно быть дано новое истолкование[128] (…). (3) В доперипатетических доксографических обзорах (Платон, Исократ, Гиппократ) термин ἀρχή не фигурирует. (4) У самого же Аристотеля обозначение досократовских «воды» и «воздуха» и т.д. варьируются в зависимости от проблематики трактата, в который включена доксография: в А «Метафизики» это ἀρχή, в «О небе» Г5 - στοιχεῖον. (5) Симпликий имел в руках полные сочинения Парменида, Мелисса, Эмпедокла, Анаксагора и Диогена из Аполлонии, и если бы в них ἀρχή упоминалось в той же связи, что и в «Физике» А2, Симпликий в первую очередь процитировал бы эти пассажи. (6) Если бы термин ἀρχή употреблялся в досократических сочинениях в интересующем нас значении, то мы не имели бы того разнобоя в доксографии относительно того, что тот или иной философ принимал за ἀρχή (…). (7) Мы

---

[126] *Burnet Jh*. Early Greek philosophy. London: Elibron Classics, 2005, *Lumpe A*. Der Terminus Prinzip (arche) von den Vorsokratikem bis auf Aristoteles // Archiv für Begriffsgeschichte, 1955, *Kirk G.S, Raven J.E.* The Presocratic Philosophers. Cambridge University Press. 1983.

[127] Так, например, Г. Керк и Дж. Рейвен считают, что, возможно, Фалес и говорил, что земля произошла из воды – «затвердела из воды», но Фалес никак не рассматривал то, «что земля каким-то образом есть вода, и что у них есть какие-то отношения кроме тех, что земля плавает на воде».(*Kirk G.S, Raven J.E.* The Presocratic Philosophers. P.88).

[128] Речь идет об известном свидетельстве Симпликия в отношении Анаксимандра: «началом и элементом сущих вещей (он) полагал бесконечное (ἄπειρον), первым введя это имя начала» (Лебедев. 12A9). Существует несколько интерпретаций этого фрагмента: действительно, Анаксимандр первый ввел этот термин, понимая его, как некий «онтологический принцип» (такую точку зрения высказывали: Целлер, Дильс, Кан и др.), другая точка зрения: термин ἀρχή не является аутентичным в философии Анаксимандра (Бернет, Керк, Лебедев и др.). Мы в данном случае поддерживаем вторую точку зрения. (См.: *Лебедев А. В.* ТО АПЕІРОN: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. – 1978. – № 1. – С. 39–54; № 2. – С. 43–58, *Лебедев А. В.* Об изначальной формулировке традиционного тезиса ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 167–176).

имеем своего рода досократико-доксографические билингвы, когда в подтверждение стереотипной формулы «такой-то принимал за ἀρχή то-то» цитируется аутентичный фрагмент, где ἀρχή отсутствует. (8) Семантический аргумент: термин ἀρχή имеет сильную коннотацию «начальной точки», и если эта «точечность» легко соединима с «единицей» Филолая, то как совместить ее с идеей бесконечного экстракосмического континуума, каким были так называемые «начала» милетцев?»[129]

Вывод, который делает А.В. Лебедев, категоричен: «термин ἀρχή должен быть исключен из внутренней реконструкции досократовских систем. Но он может быть удержан как (заимствованный у античных доксографов) термин современного метаязыка для описания этих систем в диахроническом аспекте со значением «космогонические начала»»[130]. В силу синонимичности ἀρχή и αἴτιον у Аристотеля, большинство этих аргументов может быть рассмотрено и как аргументы против αἴτιον. Однако одна часть из них требует текстуального подтверждения, другая – ставит вопрос о необходимости учитывать различное семантическое значение данных слов, так как их синонимичность и совместное употребление как «поиска начал и причин» задается Аристотелем.

Слова αἴτιον и αἰτία восходят к словоупотреблению αἴτιος, и как мы выяснили в предыдущей главе, значение данного слова в греческой литературе (начиная с Гомера и далее – параллельно учениям первых философов), ограничивалось пониманием αἴτιος (αἰτία) как «виновности», но в определенном смысле: как этической оценки поведения человека переступающего заданные границы, меру. Изначальный смысл слова ἀρχή, согласно Шатрену[131], восходит к глаголу ἄρχω, и впервые зафиксирован у Гомера, где имеет два основных значения – *начинать и командовать,* причем первое значение – более раннее. У Гомера оно встречается в таких контекстах: в «Илиаде» – начинать войну (ἄρχειν

---

[129] *Лебедев А.В.* АРХН и ТО ПЕРIЕХОN у досократиков // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы / ред. Л.А. Гиндин и др. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1978. С.33–34.
[130] Там же. С. 34.
[131] *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. P. 119–121.

πολέμοιο) (Il. 4, 335), в «Одиссее» – начинать рассказ (ἄρχειν μῦθον) (Od. 3, 68). Здесь необходимо отметить, что в различении смыслов ἄρχω важен залог глагола. Так, если в форме пассивного залога ἄρχω встречается в значении начинать, то в активном залоге[132] – командовать, брать инициативу в свои руки, идти первым, предшествовать. Например, у Гомера во II книге «Илиады» при перечислении списка кораблей очень часто он встречается в значении – кто именно командует. Существительное ἀρχή отражает два способа глагола ἄρχειν, и имеет следующие значения: начало, происхождение, главенствование над чем-то или кем-то, возможность, власть, командование. Что касается этимологии данного слова, то она неизвестна, существуют лишь отдельные неподтвержденные гипотезы на этот счет. Таким образом, мы видим, что изначально, семантически, ἀρχή и αἴτιον (αἰτία) – два совершенно разных слова. По этой причине их синонимичность должна базироваться на каких-то других основаниях.

Итак, в нашем исследовании мы будем иметь в виду там, где это необходимо, синонимичность ἀρχή и αἴτιον в аристотелевском смысле, однако сосредоточимся только на тех свидетельствах и комментариях к фрагментам первых философов, где встречается слово αἴτιον (αἰτία).

Возвращаемся к милетской школе. Согласно Аристотелю милетцы предвосхитили одну из его четырех начал и причин, а именно – материальную. Фалес говорит о *начале* всего как *воде*, Анаксимандр - ἄπειρον (Phys. 202b36), и Анаксимен – *воздухе* (Met. 984a1). Позднейшие авторы не ставят под сомнение это толкование Аристотеля, единственное, наиболее подобающим считают говорить о *воде* Фалеса[133], ἄπειρον Анаксимандра[134] и *воздухе* Анаксимена[135] (DK 3A1, 3A6, 3A7, 3B2) как о начале (ἀρχή), а не причине (αἴτιον).

---

[132] Так, И.И. Толстой в своем семантическом анализе слова ἄρχω в гомеровском эпосе, ссылаясь на Брадача, пишет: что медиальная форма в гомеровских текстах встречается только тогда, когда из контекста видно, «что раз начатое действие продолжается тем лицом, которое его предприняло», активная же форма ἄρχω «выражает действие, которое служит началом последующего, выполняемого уже другими» (*Толстой И.И.* Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. М.,1958. С.41).

[133] См.: DK 1A1, 1A3; Лебедев 11A*, 12a, 11A*, 12b; DK 1A13, 1A23; Лебедев. 11A22*, 11A23*.

[134] См.: DK 2A1, 2A9; Лебедев 12A 9*; DK 2A11, 2A14, 2A16; Лебедев 12A16*; DK 2A17.

[135] См.: DK 3A1, 3A6, 3A7, 3B2.

Что же касается употребления αἴτιον, то в testimonia о Фалесе в философском (и научном) контексте данное слово встречается у двух древних авторов[136]: у Гераклита-Аллегориста и у Геродота.

Гераклит-Аллегорист следует в своей интерпретации Фалеса за Аристотелем, и приводит следующее свидетельство: из «четверицы элементов (τετράδος τῶν στοιχείων) Фалес объявил воду наипричиннейшим (αἰτιώτατον) элементом» (Лебедев. 11А*12с).

Свидетельство Геродота, собственно, касается не философского аспекта учения Фалеса о «первопричинах», а дает объяснение Фалесом физического явления – разлива реки Нил: «в разливах реки повинны (αἰτίους) [–причиняют, aitioi] ветры-этесии, препятствующие Нилу вытекать в море» (Лебедев. 11А16).

У Анаксимандра и Анаксимена αἴτιον в контексте перепатетического истолкования встречается: у Псевдо-Плутарха, Симпликия, в «Мнениях философов». И что интересно, речь о *причине* у них связана с пониманием ἄπειρον и ἀήρ как причинами движения – возникновения и уничтожения космоса, а также всего существующего в космосе, т.е., в классификации причин Аристотеля – то, откуда начало движения. Так, Псевдо-Плутарх говорит, что для Анаксимандра «абсолютная причина («πᾶσαν αἰτίαν») возникновения и уничтожения Вселенной — бесконечное (ἄπειρον), из которого, по его словам, выделились небосводы и вообще все бесконечные космосы (ἀπείρους ὄντας κόσμους)» (Лебедев. 12А10). Нечто подобное мы находим и у Симпликия, говорящего, как и другие, о φύσις ἄπειρος Анаксимандра как о *начале*, отличном от четырех элементов, понятие же αἴτιον им вводится для объяснения движения: «вечное движение которой (φύσις ἄπειρος) он считал причиной рождения небосводов [= миров]» (Лебедев. 12А9а). В подобном ключе понятие αἴτιον используется и в компендии «Мнения философов», с той лишь разницей, что понятие *причины*

[136] Мы не будем рассматривать контексты со словом αἴτιον, в которых значение данного слова являются уточняющим, как например, в свидетельстве о Фалесе Прокла (DK 1A11).

используется для критики учения Анаксимандра и Анаксимена – отсутствия у них творящей причины (τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον) (DK 2A14, DK 3B2)[137].

Элейская школа

Из сохранившихся свидетельств и фрагментов элейской школы интерес представляет в первую очередь Парменид, что касается Зенона и Мелисса, то существует несколько свидетельств (Диогена Лаэртия (DK 19A1), Псевдо-Платона (DK 19A5), Филострата (DK 19A9), Симпликия (DK 20B5), в которых встречается слово αἰτία, но не в философском контексте[138].

В свидетельствах о Пармениде[139], исследуемое нами понятие αἴτιον, в первую очередь встречается у Аристотеля. Причем у Стагирита есть сомнение: стоит ли вообще рассматривать философов элейской школы в отношении поиска причин «происхождения Вселенной», так как они «утверждают, что она неподвижна» (Met. 986 b10-28). Для Аристотеля мысль о том, что Вселенная едина и неподвижна, возможна только в теории, «на деле подобные взгляды близки к безумию» (Phys. 325a18-20). И все же, по мнению Аристотеля, чтобы согласовать мысленное (единое) с чувственным восприятием (многим), Парменид «устанавливает две причины и два начала – теплое и холодное, словно говорит об огне и земле; а из этих двух он к сущему относит теплое, а другое начало к не-сущему» (Met. 986b45-48). Подобные свидетельства – о двух началах и причинах (огне и земле) *всего* у Парменида – мы находим также у Александра Афродисийского (DK 18A7) и Ипполита (DK 18A23).

Интерес представляют комментарии Симпликия, в которых речь идет не просто о свидетельстве автора в отношении не дошедшего до нас учения, а об

---

[137] Их критика состоит в том, что, например, у Анасимандра «бесконечное есть не что иное, как материя, но материя не может быть действительностью, если не дана творящая причина» (Лебедев. 12A14).

[138] Скажем, в свидетельстве Симпликия о Мелиссе αἰτία используется в значении обвинения, как пояснение: Евдем обвиняет (αἰτιᾶται) один из аргументов Мелисса «в неопределенности формулировки» (DK 20A5).

[139] У Дильса во «Фрагментах досократиков» в разделе, посвященном Пармениду, αἴτιον встречается: два раза в комментариях к fragmente, оба из которых принадлежат Симпликию, и шесть раз в testimonia (DK 18A7, 18A23, 18A24, 18A25, 18A37, 18A44, 18B12, 18B13).

интерпретации конкретных фрагментов Парменида. Так, он комментирует следующие поэтические строки поэмы Парменида:

> Более узкие [венцы] наполнены беспримесным Огнем,
> Те, что за ними – Ночью, но при этом испускается доля пламени,
> А в середине их – богиня, которая всем правит:
> Она зачинает проклятое рождение и совокупление всех существ.
> (Лебедев. 28B12).

Симпликий считает, что речь здесь у Парменида идет о «творящей причине (ποιητικὸν αἴτιον)» , благодаря которой «не только телесное рождается, но и для бестелесного образовывая рождение» (ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῆι γενέσει ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων) (DK 18B12)[140]. Творящая причина называется богиней, располагающейся в центре всего и дающая всему рождение (ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἴν κοινὸν τὴν ἐν μέσωι πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν) (DK 18B12).

Во фрагменте DK 18B13 Симпликий называет эту богиню (о которой шла речь в предыдущем фрагменте) – причиной богов (θεῶν αἰτίαν), делая такой вывод из следующих слова Парменида: «самым первым из всех богов она создала Эрота (πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων)» (DK 18B13)[141].

В отношении данных комментариев Симпликия можно привести рассмотренный нами ранее седьмой аргумент А.В. Лебедева о «досократико-доксограические билингвах», когда цитируется аутентичный фрагмент, который должен был бы подтвердить факт наличия, в нашем случае – *причины* (ποιητικὸν αἴτιον, θεῶν αἰτίαν), однако никакой αἴτιον у Парменида не встречается. Собственно, это говорит об одном: перипатетическая традиция истолкования требует своего определенного философского языка, выражающего мысль не поэтическим языком, а понятийным, терминологическим.

---

[140] Перевод наш. – С.К.
[141] Перевод наш. – С.К. Ср.: Met. I 984b23-32.

Гераклит

Из довольно большого количества дошедших до нас фрагментов Гераклита αἴτιον встречается в комментариях и в свидетельствах всего лишь несколько раз[142].

Согласно заданному Аристотелем мнению, в список философов, мыслящих начала и причины как «материальные», вошел и Гераклит, сводивший все многообразие природы к огню (Phys. 203b5). У последующих комментаторов Гераклита огонь как причина (αἴτιον) встречается только в толковании Ипполита, считающего его причиной Вселенной у Гераклита (DK 12B65). Также Ипполит использует понятие причина еще в одной своей интерпретации Гераклита – в контексте решения одного из вопросов христианской догматики, когда говорит, что «Гераклит учит о воскресении плоти», и что «причина этого воскресения – Бог» (DK 12B73)[143].

И еще один комментарий, имеющий этический характер, принадлежит Иоанну Цецу. Он интерпретирует следующие слова Гераклита: «Да не иссякнет у вас богатство, эфесцы, чтобы вы изобличались в своей порядочности», считая, что Гераклит «выводит богатство слепым (…) видя в нем причину (παραιτίου) не добродетели, а порока» (Лебедев. 22B106 (125aDK)).

Анаксагор. Эмпедокл

Что касается контекстов, рассматриваемого нами слова αἴτιον (αἰτία) у Анаксагора и Эмпедокла[144], то большая часть свидетельств и комментариев носит явно перипатетический характер.

---

[142] У Дильса-Кранца αἴτιον встречается два раза в testimonia и три – в комментариях на fragmente. Нужно заметить, что у С.Н. Муравьева в его реконструкции фрагментов Гераклита отсутствуют fragmente с αἴτιον. (См.: *Муравьев С.Н.* Гераклит Эфесский. Все наследие. На языках оригинала и в русском переводе. М.: Ad Marginem, 2012).

[143] Данный комментарий дается Ипполитом на следующие слова Гераклита: «Будучи в аиде восставать (от сна смерти) и становится наяву стражам живых и мертвых» (Лебедев. 73(63ДК)).

[144] У Дильса слово αἴτιον (αἰτία) встречается в разделе, посвященном Анаксагору: 42 раза в testimonia и один раз в комментарии к одному из его fragmente. У Эмпедокла – 28 раз в testimonia и 13 раз в комментариях к fragmente.

По Аристотелю заслуга Анаксагора состоит во введении им, помимо материальной причины и начала – гомеомерий, движущей причины – Ума, который есть «причина миропорядка и всего мироустройства» (τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης (Met. 984b17). Аристотель, как, собственно, и Платон до него, критикует Анаксагора за то, что он «рассматривает ум как орудие миросозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум» (Met. 985a15)[145]. Последующая античная традиция подходит к рассмотрению Анаксагора в границах, заданных Аристотелем. Так, например, об Уме как творящей причине у Агаксагора свидетельствуют Симпликий (DK 49A41, 49B13), Диоген Лаэртий (DK 49A1), «Мнения философов» (DK 49A49). Как и в отношении рассмотренных нами до этого философов, о материальной причине – гомеомериях – Анаксагора поздние авторы предпочитают говорить, как о началах, в отличие от Ума как творящей причине, например, Симпликий: «Анаксагор принимает бесконечное число материальных начал (ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους) и одну причину (αἴτιον) движения и возникновения – Ум» (Лебедев. 59A41).

Что касается Эмпедокла, то он, по мнению Аристотеля, «прибегает к причинам больше, чем Анаксагор», хотя и недостаточно, у него также «не получается согласованности» (Met. 985a23–25). Он считает, что Эмпедокл, как и его предшественники, касается двух причин существующего – материальной (огонь, вода, земля, воздух) и «то, откуда начало движения» (любовь и вражда). В последующей философской традиции мы опять-таки сталкиваемся со свидетельствами, предпочитающими называть причиной только движущую – любовь и вражду (например, Псевдо-Плутарх (DK 21A30)).

Как уже говорилось в отношении первых философов, мы не встречаем в дошедших до нас фрагментах слова (понятия) αἴτιον, а сталкиваемся с ним только в свидетельствах об их учениях и комментариях на фрагменты. Рассмотрим один

[145] Ср.: *Платон*. Федон. 98, Климент Александрийский (DK 49A57).

из дошедших до нас фрагментов Эмпедокла, встречающийся у Симпликия, Аристотеля, Александра Афродийского и др., и комментарий на него Аристотелем.

> Под действием Злобы все [элементы] равно-образны и все порознь.
>
> Под действием Любви они сходятся и вожделеют друг друга.
> Из них – все, что было, что есть и что будет:
> [Из них] произрастают деревья, мужчины, и женщины,
>
> Звери, и птицы, и водокормные рыбы,
> И долговечные боги, всех превосходящие почестями
>
> (Лебедев. 31B63(B21)).

Несомненно, что форма изложения у Эмпедокла – поэтическая – здесь не встречается, да и стилистически не предполагается никакого понятия причины. Аристотель же интерпретирует этот фрагмент следующим образом: «у Эмпедокла вражда оказывается причиной уничтожения нисколько не больше, чем причиной бытия. Также и дружба – причина не только бытия, ибо, соединяя вещи в одно, она уничтожает другое».

Симпликий же комментирует следующие слова Эмпедокла: «Когда в ладонях Киприды они [=глаза] впервые сращивались [из элементов]» (Лебедев. 31B439(B95)) таким образом: Эмпедокл говорит о причине (αἰτίαν) того, «почему одни днем, а другие ночью лучше видят» (DK 21B95)[146].

Мы сталкиваемся с той же проблемой, как и в рассмотренных ранее комментариях Симпликия на фрагмент Парменида (DK 18B12–13), – «досократико-доксографических билингвах», а также вопросе изменения после Аристотеля формы философской мысли и соответствующей ей речи.

---

[146] Перевод наш. – С.К.

В отношении значения рассматриваемого нами слова интересные свидетельства мы находим в «Мнениях философов», касающиеся его связи с такими понятиями, как случайность (τύχη) – «Анаксагор и стоики [определяют случайность] как причину, неясную человеческому рассудку (ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνωι λογισμῶι)» (Лебедев. 59A66), и необходимость (ἀνάγκη) – «Эмпедокл сущностью необходимости считает причину (αἰτίαν), господствующую (χρηστικὴν) над началами и элементами» (Лебедев. 31A45). В данных свидетельствах нельзя не увидеть параллель с Демокритом, но вот насколько у Эмпедокла и Анаксагора категории случайности и необходимости описывались через понятие причины, учитывая их поэтический язык, неизвестно. Возможно, присутствие здесь причины являются уточняющим словом позднейших комментаторов.

Остальные свидетельства, в которых встречается слово αἴτιον (αἰτία), касаются не философских аспектов учения Анаксагора и Эмпедокла о «первопричинах», а используются или в обыденном смысле (например, в значении «вины, обвинения»), или для объяснения каких-либо физических явлений, например, в отношении Анаксагора: у Аристотеля – града (Metr. 348b13), желчи как причины острых болезней (Part. An. 677a5), у Псевдо-Аристотеля – объяснения работы клепсидры (DK 49A69), в отношении Эмпедокла – почему земля неподвижна, что является порождающей причиной растений, какова природа костей, от чего зависит противоположность полов и др.[147].

Итак, поскольку мы не имеем ни одного фрагмента, где у первых философов встречалось бы слово αἴτιον (αἰτία), единственно возможным остается попытаться проанализировать, насколько логически обоснованным может быть присутствие αἴτιον, во-первых, как «онтологического принципа» синонимичного аристотелевскому ἀρχή[148], а, во-вторых, как слова-понятия со значением,

[147] См.: DK 21A33, 21A67, 21A70, 21A81, 21A82, 21A86.

[148] Нужно заметить, что, например, в свидетельствах о Фалесе, только четыре фрагмента посвящены воде как *причине* и *началу*, остальные – мудрости Фалеса, его познаниям государственного устройства, души человека, математики и т.д. То же самое касается и других первых философов.

ограниченным не только этическим содержанием «виновности», а уже как философское (научное) понятие *причина.* Итак, изложим выводы, к которым мы пришли на основании комментариев к сохранившимся фрагментам первых философов, а также свидетельств, в которых встречается слово αἴτιον.

Во-первых, что касается контекстов, имеющих явно перипатетический характер, а таких большинство: как уже говорилось, вся последующая за Аристотелем античная традиция, да и, собственно, вся последующая история философии до Гегеля, в своем толковании учений первых философов имеет в виду Аристотеля[149]. А поскольку Аристотель рассматривал своих предшественников как предвосхитивших одно или несколько его начал и причин, то соответственно и все встречающееся перипатетические толкования αἴτιον так же как и ἀρχή носят данный характер. Поэтому на основании проведенного нами контекстуального анализа, можно сделать вывод, что из разбираемых нами выше восьми аргументов А.В. Лебедева, доказывающих невозможность рассмотрения ἀρχή как «онтологического принципа» у первых философов, первые семь справедливы и в отношении понимания αἴτιον как «первопричины». Можно отметить лишь некоторые особенности в использовании позднейшей доксографией данных терминов. В целом, оставаясь на позициях Аристотеля и принимая синонимичность αἴτιον и ἀρχή, они все же предпочитают говорить о «предмете» выбора первых философов (воде, огне и т.д.)» как об ἀρχή, и, нужно заметить, без сопутствия с ним αἴτιον. Αἴτιον же в большинстве случаев у них понимается как «причина движения» – возникновения и уничтожения, т.е. согласно классификации причин Аристотеля, речь идет только об одной из его причин – «то, откуда начало движения». Так, в «Мнениях философов» присутствуют две отдельные главы – «О том, что такое начала» и «О причине». В первой рассматриваются мнения о том, кто именно и как высказался о *начале*, т. е. какой «первоэлемент» выбирается первыми философами в качестве *начала*. Причем, нет ни слова о том, как они понимают «начало» – нет его определения.

[149] Гегель так и говорит про толкование Аристотелем первых философов: «мы можем на него положиться» (*Гегель Г.В.Ф.* История философии. Кн. 1. С.198).

Причина же, как раз определяется: «причина есть то, благодаря чему что-либо порождается или случается»[150]. Нужно заметить, что попытки прояснения вопроса синонимичности *начал* и *причин* у Аристотеля предпринимались древними авторами, но не как сомнение в самом этом факте, а как выяснение: какая из *причин* является в собственном смысле причиной, а какая собственном смысле *началом*[151].

Во-вторых – то, что касается контекстов с αἴτιον (αἰτία), помимо заданного Аристотелем. По большей части это – свидетельства, касающиеся научных (например, явлений природы), этических, религиозных объяснений, в которых присутствие слова αἴτιον (αἰτία) обусловлено поздней традицией, и для которых использование понятия причина является необходимым в объяснениях такого рода. Также мы встречаем свидетельства, где данное слово употребляется в своем изначальным значении – «вина, виновность». Интересными являются контексты, в которых αἴτιον встречается в связи с мифологемами (необходимости и случайности), но так как они присутствуют не в самих фрагментах, а в свидетельствах, и их всего два – об Эмпедокле и Анаксагоре, то не исключено, что наличие αἴτιον является поздней вставкой у комментаторов. Итак, данные контексты с αἴτιον, также не дают нам возможности говорить о том, что у первых философов могла идти речь об использовании αἴτιον (αἰτία) в значении причины.

В-третьих, что касается самого способа изложения учений первых философов, т.е. языка. Здесь, собственно, как нам кажется, и кроется корень проблемы: могло ли быть в речи у первых философов понятие «причина». Подход комментаторов поздней античности к первым философам говорит, собственно, об одном: об изменении формы философской мысли и соответствующей ей речи со времен Аристотеля. Перипатетическая традиция требует своего определенного философского языка, который на пути познания (определения) своих основных понятий – бытия, истины, должен быть освобождена от всех двусмысленностей,

---

[150] *Псевдо-Плутарх.* Мнения философов. URL http://simposium.ru/ru/node/9737 (15.10.2014).

[151] Например, такие попытки предпринимались Евдемом, Александром Афродисийским, Порфирием, Симпликием (См.: *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1) // Философия природы в античности и в средние века. М., 1998. С. 339–341).

всего поэтического. В итоге мы имеем, например, на поэтические слова Эмпедокла: «Когда в ладонях Киприды они [=глаза] впервые сращивались [из элементов]» (Лебедев. 31B439) следующий комментарий Симпликия: Эмпедокл говорит о причине (αἰτίαν) того, «почему одни днем, а другие ночью лучше видят» (DK 21B95). Однако никакого понятия αἴτιον у Эмпедокла и других первых философов не встречается в дошедших до нас фрагментах и, собственно, встречаться не может. Попытка Аристотеля, а затем и всей последующей философии, включить досократиков в свой дискурс, понятийно эксплицировать их учения, предполагает в их интерпретациях использование понятия «причина», которое является необходимым понятием всякого научного объяснения. Язык первых философов устроен поэтически – он упускает логические связки, он двусмыслен, метафоричен. Перипатетическая же традиция известна тем, что ее представители уделяли большое внимание языку философии и старались очистить его от явных поэтизмов, противопоставляя поэтической философии научный философский язык, основанный на терминологической четкости, логической непротиворечивости.

§2. *Причина* как научное и философское понятие в греческой мысли V–первой половины IV вв. до н.э.

2.1 Пифагорейцы

Причина (αἴτιον (αἰτία)) как понятие в философском и научном дискурсе начинает появляться в промежутке между V и серединой IV века до н.э. И встречается оно в «Корпусе Гиппократа», у Демокрита, и один раз у пифагорейцев.

Начнем мы наше изложение с пифагорейцев. Как было сказано, понятие αἰτία встречается один раз во фрагментах пифагорейцев, а именно – у Филолая. Интересно, что и ἀρχή в значении близкому к перипатетическому принципу, впервые засвидетельствовано тоже у Филолая (DK 34B6). Что касается ранних пифагорейцев – Теанора, Телавга, Ксеркопа и др., от которых практически ничего не дошло, мы не встречаем αἴτιον (αἰτία) ни в комментариях, ни в свидетельствах. Конечно, помимо поздних комментаторов, нужно иметь в виду также и интерпретацию Аристотеля, который считал, что для пифагорейцев «свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время» (Met. 990a18-20).

Однако в первую очередь интерес для нас представляет учение Филолая, т.к. в одном из дошедших до нас фрагментов Филолая, цитируемом Стобеем, встречается αἰτία в значении причина[152]. Стобей приводит следующие его слова, касающиеся вопроса неуничтожимости космоса: «космос пребывает неуничтожим и неустанным в течение бесконечной вечности**.** Ибо нет никакой *[=отличной от него самого]* причины (αἰτία) ни внутри него, которая оказалось бы сильнее, ни вне его, которая могла бы его уничтожить» (Лебедев 44B21). Без сомнения, αἰτία в данном контексте имеет философский смысл и понимается как причина. С одной стороны – это действительно важный фрагмент, в котором встречается слово αἰτία в интересующем нас значении, с другой стороны – это

[152] Один раз мы встречаем αἴτιον в комментариях на один из fragmente у Филона Александрийского (DK 34B20).

единственный фрагмент из 23 дошедших до нас его фрагментов, и мы не можем исключать, что αἰτία не было вставлено в текст позднее Стобеем. Хотя годы жизни Филолая (470 – 380 до н.э.) пересекаются со временем жизни Гиппократа и Демокрита, что позволяет нам говорить о том, что αἴτιον (αἰτία) как философское и научное понятие уже существовало и могло использоваться пифагорейцами. Однако неясным остается, насколько оно было значимым для их учения.

2.2 Corpus Hippocraticum

«Корпус Гиппократа» является одним из наиболее значимых источников в нашем прояснении значения слова-понятия αἴτιον (αἰτία) до Аристотеля, так как именно в нем впервые, наравне с сочинениями Демокрита, начинает встречаться αἴτιον (αἰτία) как научное и философское понятие.

Corpus Hippocraticum насчитывает более 60 книг, посвященных медицине, и представляет, по мнению большинства ученых, собрание сочинений различных авторов, из которых достаточно проблематичным является выделить сочинения самого Гиппократа. Вопрос авторства и времени написаний тех или иных сочинений, вошедших в Корпус Гиппократа, до сих пор не является окончательно решенным. Так как наша задача – проследить историю становления понятия αἴτιον (αἰτία) в до-аристотелевский период, то в отношении времени написания, подлинности и классификации книг *Corpus Hippocraticum* мы будем придерживаться классического издания Литтре – его полного перевода трудов Гиппократа («Oeuvres completes d'Hippocrate»)[153]. Он разделил все книги Корпуса на 11 классов, из которых сочинения, принадлежащие авторам до Аристотеля, занимают первые семь классов – это сочинения предшественников Гиппократа, самого Гиппократа, а также его учеников и последователей[154].

---

[153] Oeuvres completes d'Hippocrate. vol. 10, par E. Littrc.

[154] 1-й класс. Сочинения Гиппократа: «О древней медицине», «Прогностика», «Афоризмы», «Эпидемии», 1 и 3 книги, «О диэтөпри острых болезнях», «О воздухах, водах и местностях», «О вправлении суставов», «О переломах», «О рычаге», «О ранах головы», «Клятва» и «Закон»; 2-й класс. Сочинения Полибия: «О природе человека», «О диэте здоровых»;

Вопрос, который ставит Гиппократ, а также и весь корпус Гиппократа: что такое медицина, чем она отличается от других искусств, видов знания и, главное – на каких принципах она выстраивается. Гиппократ настаивает на том, что медицина – это практическая дисциплина, в которой с одной стороны присутствует эмпирический подход – детальное обследование состояние больного, на основании которого должен быть поставлен прогноз, а с другой стороны – обоснование лечения. Кносская школа, к которой принадлежал Гиппократ, в отличие от соперничающей с ней книдской школой, которая выстраивала лечение в зависимости от симптомов[155], дробя болезни и ставя точные диагнозы, в отличие от малообоснованного теоретизирования натурфилософов, занималась поиском причин (αἴτιον) заболевания.

Несомненно, что главный предмет медицинского искусства – человек. Гиппократ в трактате «О Древней медицине»[156] пишет: «Говорят некоторые врачи и софисты, что не может знать медицинское искусство (ἰητρικήν) тот, кто не знает, что такое человек и как он вначале явился и из чего составлен, но что должно знать все это тому, кто намерен правильно лечить людей. Но речь их клонится к философии, как, например, у Эмпедокла и других, писавших о природе. Я же со своей стороны думаю, что все то, что сказали или написали как

3-й класс. Сочинения, предшествующие Гиппократу: «Косские прогнозы» и «Предсказания», 1-я книга.

4-й класс. Сочинения, принадлежащие косской школе, учеников и последователей Гиппократа: «О язвах и ранах», «О геморроидах», «О фистулах», «О священной болезни», «О ветрах», «О местах в человеке», «Об искусстве», «О диэте и снах», «О страданиях», «О внутренних страданиях», «О болезнях», 1,2,3 книги, «О 7- и 8-месячном плоде»;

5-й класс: «Эпидемии», 2, 4, 5, 6, 7 книги, «О врачебном кабинете» и «Об употреблении жидкостей».

6-й класс. Сочинения, принадлежащие одному неизвестному автору до Аристотеля: «О семени», «О природе ребенка», «О болезнях», 4 книги, «О женских болезнях», 2 книги, «Болезни молодых девушек», и «Бесплодие женщин»;

7-й класс. Сочинение Леофана: «О сверхоплодотворении» (см.: *Карпов В.П.* Гиппократ и гиппократов сборник // *Гиппократ.* Избранные книги / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.68–69).

[155] См.: *Adams F.* The Genuine Works of Hippocrates. New York: William Wood and Company, 1891. P.91.

[156] Нужно заметить, что в отношении авторства данного сочинения мнения ученых серьезно расходятся с Литтре, который приписывает его Гиппократу. Для нашего исследования этот вопрос не является столь принципиальным, так как большинство ученых трактат «О Древней медицине» признает написанным в до-аристотелевский период.

софисты, так и врачи о природе, относится не столько к медицинскому искусству, сколько к живописи (τῇ γραφικῇ)» (О Древней медицине. 20)[157]. Здесь, конечно, возникает закономерный вопрос – что имеет в виду Гиппократ, относящий написанное философами о природе (περὶ φύσιος) к τῇ γραφικῇ? Нужно заметить, что помимо перевода Руднева τῇ γραφικῇ как «живописи» (так же переводит и Литре – i'art du dessin), существует перевод τῇ γραφικῇ как «искусства писания» (так понимают его в данном контексте Haeser, Spaet)[158], и что кажется более адекватным. Но, как хорошо замечает Руднев в комментарии к этому фрагменту: «если прочесть фрагменты Эмпедокла, картинно рисующие возникновение животных: «Так выросло много голов без шей, Блуждали голые руки, лишенные плеч, Двигались глаза, лишенные лба», и дальше: «Появилось много существ с двойными лицами и двойной грудью, Рожденный быком с головой человека и, наоборот, Произошли рожденные людьми с бычачьими головами» и т. д. («Досократики», 2-я ч., стр. 199—200), то станет понятной ирония, которую автор вкладывает в слово "живопись"»[159]. И здесь критика, с которой выступает Гиппократ в отношении философии, а также существующих подходов к медицине, как нельзя лучше объясняет, почему в сочинениях Эмпедокла или, например, Парменида, фрагменты которых были рассмотрены нами ранее, мы не находим понятия причины. Действительно, их τῇ γραφικῇ не предполагает ни объяснения, ни ответа на вопрос: почему так, а не иначе.

Критика автора направлена также и против тех философов, речь опять идет о первых философах, которые «пытались говорить или писать о медицине, полагая в основание своей речи гипотезу о теплом и холодном, влажном и сухом или еще о чем-нибудь другом по их выбору, приводя к единству причинные начала (τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίης) людских болезней и смерти и предполагая для всего одно и то же начало или также и два, во многом, очевидно, ошибаются в том, что

---

[157] *Гиппократ*. О Древней медицине / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.162.

[158] См. комментарии В.И. Руднева к трактату «О Древней медицине»: *Гиппократ*. О Древней медицине. С.169.

[159] Там же.

они говорят» (О Древней медицине. 1). Ведь говорит он: «представляется мне наилучшим доказательством того, что не от теплого просто лихорадят люди и что не оно одно только является причиною (αἴτιον) болезни; но бывает и горькое и вместе теплое, также кислое и теплое, соленое и теплое, и многие другие бесчисленные соединения, так же как и холодное бывает соединено с другими свойствами» (О Древней медицине. 17)[160].

Действительно, для Гиппократа «ясное познание природы заимствуется не откуда-либо, а только из медицинского искусства» (О Древней медицине. 20)[161]. Познание человека возможно только тогда, когда мы будем «знать точно, что представляет собой человек и по каким причинам он возникает» (δι' οἵας αἰτίας γίνεται) (О Древней медицине. 20)[162]. Цель медицинского искусства автор трактата «О Древней медицине» видит не в объяснении общих природных начал для всех людей, а в том, чтобы знать причины воздействия тех или иных конкретных веществ на организм человека – знать, например, что «представляет собой человек по отношению к пище и питью» (О Древней медицине. 20)[163]. Так, приводит пример Гиппократ: «сыр – плохое кушанье, так как причиняет боль тому, кто его съел много, а какую именно боль, и по каким причинам, и какой части человека он не соответствует?» (О Древней медицине. 20)[164]. Ведь есть и такие люди, говорит он, «которые, наевшись его, ни в малейшей степени не чувствуют вреда; напротив, он тем, кому подходит, удивительно придает силы. И есть такие, которые с трудом его переваривают. Следовательно, природы этих людей различны» (О Древней медицине. 20)[165]. Существуют и другая еда и питье «приносящие вред, однако, они действуют на человека не одним и тем же образом» (О Древней медицине. 20)[166]. Следовательно, в каждом конкретном случае действовать нужно в соответствии с определенной причиной. Но помимо

---

[160] Там же. С.160.
[161] Там же. С.162.
[162] Там же. С.163.
[163] Там же.
[164] Там же.
[165] Там же.
[166] Там же.

затронутых причин – еды и питья, которые влияют на здоровье человека, существуют, по мнению Гиппократа, и другие факторы, некоторые из которых на первый взгляд могут показаться незначительными, но которые нельзя не учитывать при лечении человека, например, «что производит употребление несвоевременной ванны или как действует утомление» (О Древней медицине. 21)[167]. «Итак, – делает вывод Гиппократ – кто не будет знать, как все это в отдельности действует на человека, тот не сможет знать, что от этого произойдет, и не сможет всем этим правильно пользоваться» (О Древней медицине. 21)[168]. Нужно добавить, что для того, чтобы знать причину той или иной болезни – говорит Гиппократ – нужно учитывать также и строение человека: «головы малые или большие, шеи тонкие или толстые, длинные или короткие, животы длинные или круглые, различная ширина или узость груди и ребер и другие бесчисленные. И должно знать различие всего этого для того, чтобы, узнавши причину каждого, правильно оберегать их» (О Древней медицине. 23)[169]. Во всех сочинениях Корпуса, посвященных диагностике болезней, прослеживается четкая картина причинно-следственных объяснений, начиная с того, что явилось причиной плохого самочувствия, и заканчивая тем, что нужно делать. Так, например, в «Афоризмах» Гиппократ пишет: «Пот обильный после сна, происшедший без ясной причины (αἰτίης), показывает, что тело пользуется слишком обильным питанием. Если же это случится у того, кто не принимал пищи, – это показывает необходимость очищения» (Афоризмы. 3.41)[170].

В Корпусе присутствуют книги, которые не содержат никаких общих теоретизирований, а построены исключительно на эмпирическом опыте, и предлагают конкретные способы лечения. Это книги, относящиеся, например, к хирургическим сочинениям («О переломах», «О ранах головы»). Но и в них невозможно обойтись без понятия причины (αἴτιον) – обоснования лечения. Так, в

---

[167] Там же. С.164.
[168] Там же.
[169] Там же. С.166.
[170] *Гиппократ*. Афоризмы / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.711.

сочинении «О переломах», когда речь заходит о правильном наложении бинтов при переломе, Гиппократом дается подробнейшее описание всей процедуры, целью которого является то, что если все будет делаться по расчету, правильно, то рана быстрее зарубцуется, а для этого нужно понимать в чем «причина всех этих явлений (Πάντων δὲ τούτων αἴτιον)» (О переломах. 26)[171].

Для полноты картины в отношении постановки диагноза и лечения болезней Гиппократом делается попытка связать причины тех или иных заболеваний еще и с условиями окружающей среды, временами года, которые могут влиять на здоровье человека – местоположение, вода, ветры, осадки и т.п. Рассмотрим для наглядности несколько примеров. Так, жители «городов лежащих по направлению к холодным ветрам» страдают болезнями желудка, и «этому причиной (αἴτιον) есть напряженность тела и твердость желудка, ибо сухость и холодность воды вызывают разрывы» (О воздухах, водах и местностях. 4)[172]. Или, например, в отношении местоположения: в «городах расположенных на запад» люди «наиболее подвержены болезни, ибо прежде всего воды у них не светлы, и причина (αἴτιον) этому та, что туман обыкновенно занимает утреннее время и он, смешавшись с водою, отнимает прозрачность, да и солнце освещает их, только поднявшись на высоту» (О воздухах, водах и местностях. 5)[173]. Конечно, объяснения, которые им даются, находятся за пределами современного научного дискурса. Однако в контексте нашего исследования, важно то, что попытка связать Гиппократом явления природы и самочувствие человека рассматривается им как причина.

От климатических условий по Гиппократу зависят не только болезни, но и внешний вид, характер человека. Так, он считает, что в Азии люди рождаются более красивые и «нравы людей приветливее и спокойнее», чем в Европе, «причиною всего этого служит умеренность времен года, так как страна

---

[171] *Гиппократ*. О переломах / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.563.
[172] *Гиппократ.* О воздухах, водах и местностях / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.281.
[173] Там же. С.282.

расположена в середине восхода солнца к востоку и дальше отодвинута от холода» (О воздухах, водах и местностях. 12)[174]. Но при этом времена года являются и причиной «вялости духа и трусости» (О воздухах, водах и местностях. 16)[175]. Независимость в Азии климата от времен года ведет к тому, что ни их «ум не испытывает потрясений, ни тело не подвергается сильным переменам, от которых нравы естественно грубеют и делаются участниками безрассудства и отваги в большей степени, чем когда все остается в одном и том же состоянии» (О воздухах, водах и местностях. 16)[176].

В отношении зависимости человека от природных явлений, Гиппократ замечает интересную вещь: природу человека можно менять. Так, например, макроцефалы появились в результате древнего обычая, когда по закону детям особым образом накладывали повязку и разные приспособления на голову, чтобы придать ей удлиненную форму. И если, пишет Гиппократ: вначале «обычай людей был причиною удлинения головы, но теперь и природа приходит на помощь закону (ἡ φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ)» (О воздухах, водах и местностях.14)[177], войдя насильственным путем в природу человека, это привел к тому, «что в обычае уже не было никакой нужды» (О воздухах, водах и местностях.14)[178].

«Корпус Гиппократа» затрагивает и такие болезни, которые всеми считались священными, и, следовательно, не могущими иметь традиционных способов лечения. Такой болезнью считалась эпилепсия, о которой идет речь в сочинении «О священной болезни», принадлежащем, скорее всего, ученику Гиппократа. Эпилепсия, говорит автор: «ни божественнее, ни более священна, чем другие, но имеет такую же природу происхождения, какую и прочие болезни» (О священной болезни. 1)[179], и сравнивает ее, например, с малярией. Ведь никакие

---

[174] Там же. С.292.
[175] Там же. С.295.
[176] Там же. С.295-296.
[177] Там же. С.294.
[178] Там же.
[179] *Гиппократ*. О священной болезни / Перевод с греческого проф. В.И.Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С.495.

теории священности не могут объяснить наследственную природу этой болезни и то, почему ей заболевают люди определенной конституции. Ведь если бы она была более божественной природы, чем остальные болезни, то атаковала бы всех без разбора, а этого не происходит. Как считает автор «О священной болезни», эта болезнь «возникает от тех же причин, как и остальные» (О священной болезни. 18)[180], зная их и следуя определенным правилам можно «будет в силах лечить и эту болезнь без всяких очищений и магических средств и вообще без всякого подобного рода ремесла» (О священной болезни. 18)[181]. То есть нет таких болезней, которым не могло бы воспротивиться медицинское искусство, при условии ответа на «главный вопрос» – что является причиной той или иной болезни, и «из какого начала или источника возникают в теле недостатки» (О ветрах.1)[182].

Само же лечение выстраивается на следующем принципе: «противоположное излечивается противоположным» или, как пишет автор «О священной болезни»: «ибо кто знает причины болезней, тот, конечно, сможет доставить все, что полезно для тела, заключая о лечебных средствах на основании противоположности» (О священной болезни.1)[183]. Как только выявляется патоген, то излечение становится возможным путем его убирания или подавления. Речь здесь идет о так называемом аллопатическом принципе – основном принципе греческой терапии, который, по словам Ханкинсона, «должен регулировать лечение, но относится к общему причинному принципу»[184]. Он звучит так: «Для любого X, любого У и любого F, если X есть причина того, что У является F, то убирание X поможет подавлению F»[185]. Данный принцип

---

[180] Там же. С. 512.
[181] Там же. С. 513.
[182] *Гиппократ.* О ветрах / Перевод с греческого проф. В.И. Руднева. М. – Л.: Биомедгиз, 1936. С. 263.
[183] *Гиппократ.* О священной болезни. С.263. Ср.: «Природу же и силу каждая из них (т.е. болезнь) имеет сама по себе, и ни одна из них не отвергает лечения или помощи, но большая часть из них излечивается всем тем, откуда и происходит» (О священной болезни.17) (*Гиппократ.* О священной болезни. С. 512).
[184] *Hankinson. R.J.* Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Oxford University Press, 2001. P. 66.
[185] Там же.

несомненно коррелирует с силлогизмом Аристотеля, и, возможно, даже лежит в его основании. Вообще, связь учения Гиппократа и Аристотеля носит весьма тесный характер. Ее можно увидеть даже в отношении логики высказываний, стилистики их сочинений – то, как они резюмируют свои положения, например, Гиппократ заканчивает свое изложение об эпидемических болезнях характерным для Аристотеля образом: «Итак, какие именно болезни суть эпидемические, по какой причине, у кого и откуда они происходят, – сказано» (О воздухах, водах и местностях. 7)[186]. Но что действительно заслуживает внимания в рамках нашего исследования, так это то, что Аристотелем в своем различении опыта как знания единичного и τέχνη как знания причин (Met. 980b29–982b) практически иллюстрирует Гиппократа. Собственно, Аристотель делает следующий шаг – говорит о первых причинах и началах всего сущего. Гиппократ же находится в границах рассматриваемого им τέχνη, интересующие его причины, связаны исключительно с его деятельностью – искусством врачевания. И что интересно, он критикует попытки первых философов найти теоретические основания медицины, например, свести все к двум началам – «теплому» и «холодному» – ведь ими невозможно объяснить причину заболевания. Еще более нелепым для него является сведение всего к одному началу, так как без наличия противоположного лечение становится невозможным.

Итак, подведем итоги. Рассматриваемое нами понятие αἴτιον является основополагающим в «Корпусе Гиппократа» – все болезни возникают вследствие каких-либо причин (αἴτιον) – природных факторов, нарушений в приеме пищи, образа жизни человека. Знание этих причин является основой для лечения. Мы не встречаем в «Корпусе Гиппократа» определения понятия αἴτιον, скорее всего оно уже существовало в значении *причины*. Под вопросом находится использование его как научного термина до Гиппократа. Как пишет Ханкинсон: метод Древней медицины «состоит в установлении связей между повторяющимися явлениями»[187]. В отношении учения Гиппократа речь идет о причинной связи –

[186] *Гиппократ.* О воздухах, водах и местностях. С.266.
[187] *Hankinson R. J.* Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. P.65.

об ответе на вопрос, почему возникает та или иная болезнь, умении обобщить и обосновать болезнь, эта связь несводима только к эмпирическому знанию, понятие αἴτιον в «Корпусе Гиппократа» задает метод научному исследованию. Что касается того, как мы понимаем значение αἴτιον в «Корпусе Гиппократа», необходимо принять во внимание рассмотренную нами ранее, в 1 главе, этимологию данного слова. Как мы выяснили, αἴτιον является субстантивированным прилагательным от αἴτιος, основное значение которого – этическая оценка поведения человека, переступающего заданные границы, меру, и, нужно заметить, эта оценка является негативной, влечет за собой ответственность, наказание. И в этом смысле мы можем понимать (переводить) αἴτιος как «виновный». Однако что связывает значение рассматриваемого нами слова-понятия αἴτιον как причины с его исходным словоупотреблением? Болезнь по Гиппократу возникает тогда, когда человек переходит границы, определенные природой его телесности. Иногда это происходит по воле самого человека, как, например, переедание, иногда – в силу обстоятельств, как в случае проживания в неподходящем климате, следствием такого «недолжного поведения» бывает «наказание» человека, т.е. страдания. Задача, которую ставит перед собой врач, – определить ту меру, которую нарушил человек, а это и значит – найти причину недуга, и дальше, насколько это возможно, восстановить человека в границах определенных ему природой. Важно то, что слово αἴτιον в «Корпусе Гиппократа» связано уже не просто с оценочным суждением о человеке, переходящим определенные природой его телесности, а приобретает отвлеченное значение, становясь понятием, принципом, служащим обоснованию научного знания.

2.3 Демокрит

Еще одним значимым учением для нашего исследования в досократический период, в котором мы встречаем понятие «причина» как вполне сформировавшийся философский термин, является атомизм. Разработанный этим

учением принцип причинности является не просто достоянием прошлого, а лежит в основе такого довольно значимого на сегодняшний день общенаучного и философского понятия как детерминизм, без которого сегодня немыслима ни современная наука, ни философия. Принято считать, что основоположником атомизма является Левкипп, но теоретическое обоснование атомизма и создание универсального учения связывают с именем Демокрита, на которого в большинстве случаев мы и будем опираться в нашем исследовании. Нужно заметить, что в отличие от «Корпуса Гиппократа», в котором «причина» рассматривалась как научный термин искусства врачевания, у Демокрита понятие «причина» впервые начинает приобретать философское содержание.

Атомизм на сегодняшний день является одним из самых противоречивых и ангажированных учений античности. Так как в своих положениях он не сводим ни к одному из предшествующих учений, то исследователи учения Демокрита, ставящие задачу найти все-таки ее истоки, приходили к совершенно противоречащим друг другу выводам. Одни считали ее «плодом на дереве ионийской физики», другие выводили из пифагорейской школы, третьи – считали ветвью элейской школы или развитием гераклитовской философии [188]. Вследствие этого Демокрит в истории философии оказывался в противоречивой ситуации – то «эмпириком», то «рационалистом», то «материалистом», то «идеалистом», причем в последнем случае расхожее мнение, что Демокрит и Платон – антагонисты, теряет всякое основание.

При подходе к рассмотрению интересующего нас слова-понятия αἴτιον мы сталкиваемся с проблемой, касающейся всех досократиков: до нас не дошло ни одного сочинения Демокрита, хотя в доксографии упоминается около 70 его сочинений. По свидетельству Аристотеля, Демокрит «размышлял обо всем» (DK 55A35), и до Аристотеля, пожалуй, он был самым разносторонним ученым, учение которого включало в себя физику, космологию, логику, этику, поэтику, медицину, филологию и др. области существовавших на тот момент разделов знания. Авторитет Демокрита был неимоверно высок, что имело совершенно

[188] См.: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С.19–20.

разный отклик у Платона и Аристотеля. Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, Платон не упоминает в своих сочинениях Демокрита, даже когда это необходимо по ходу изложения, более того – «Платон хотел сжечь все те сочинения Демокрита, которые он смог собрать» (Диоген Лаэрций III)[189]. Аристотель же, наоборот, «использовал Демокрита больше, чем других ученых, (…) заимствовал все то, что, по его мнению, еще не устарело»[190]. Для многих исследователей, в частности, Лурье, стало вопросом принципа «отыскание учений Демокрита у Аристотеля»[191]. Как и в отношении остальных досократиков он остается для нас по-прежнему одним из главных и первым по времени источником в изучении учения Демокрита. И хотя он детально анализирует позицию Демокрита, что несомненно является ценным в попытке реконструировать учение Демокрита, мы сталкиваемся опять с той же проблемой – критика, которой он подвергает учение Демокрита, в первую очередь отражает позицию самого Аристотеля.

Принцип причинности Демокрит делает одним из основополагающих принципов своей философии. Как пишет Дионисий: «Демокрит говорил, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем иметь царскую власть над персами» (Лурье, фр.29)[192]. О том, что понятие причина играло важную роль в учении Демокрита, говорят уже сами названия его, правда, не дошедших до нас сочинений: «Небесные причины» (Αἰτίαι οὐράνιαι), «Воздушные причины» (Αἰτίαι ἀέριοι), «Наземные причины» (Αἰτίαι ἐπίπεδοι), «Причины огня и того, что в огне» (Αἰτίαι περὶ πυρὸς καὶ τῶν ἐν πυρί), «Причины звуков» (Αἰτίαι περὶ φωνῶν), «Причины семян, растений и плодов» (Αἰτίαι περὶ σπερμάτων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν), «Причины живых существ I –III» (Αἰτίαι περὶ ζώιων αβγ)[193]

Несмотря на то, что «причина» является одним из значимых для Демокрита понятий, в дошедших до нас фрагментах мы не встречаем его определения. Хотя

---

[189] *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л.: Наука, 1970. С. 201.
[190] Там же. С. 8.
[191] Там же.
[192] Там же. С. 214.
[193] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. // Диоген Лаэртский. М, Мысль, 1986. С. 347.

не исключен и тот факт, что в силу самоочевидности этого понятия для Демокрита он не считал нужным его определять. Единственно возможным подходом в такой ситуации остается попытаться проанализировать контексты употребления αἴτιον в дошедших до нас фрагментах, а также в контексте всей его философской системы.

В рассматриваемой нами ранее главе – о понимании значения слова αἴτιος в поэзии, мы пришли к выводу, что значения αἴτιος в первую очередь связаны с нарушением установленного (устанавливаемого) миропорядка: нарушением границ, меры, законов, человеческим ὕβρις. И значение слова αἴτιος определялось нами как этическая оценка поведения человека переступающего заданные границы, меру. В отношении Гиппократа, хотя αἴτιον у него понимается уже в значении «причины», она продолжает быть связана со значением слова αἴτιος. Как мы уже говорили, болезнь по Гиппократу возникает тогда, когда человек переходит границы, заданные природой в отношении своей телесности. Задача врача – определить границы, которые перешел человек, то есть найти причину, и дальше, насколько это возможно, попытаться восстановить человека в границах, заданных природой. Собственно, и в поэзии, и в Корпусе Гиппократа речь идет о человеке, только в одном случае это касается этической сферы жизни человека, в другом – его телесности. Характер же поиска причин у Демокрита – тотален и касается всего – от совершенно незначительных на первый взгляд вещей и заканчивая объяснением всего универсума. Так, Плутарх приводит один случай из жизни Демокрита: как-то раз Демокрит «раскусив огурец, заметил, что сок его сладок, он спросил служанку, у кого она купила огурцы. Та назвала какой-то огород, и Демокрит, встав, велел ей показать ему это место. Женщина удивилась и спросила: «Зачем?». «Мне, — ответил он, — надо найти причину сладости. Я найду ее, когда увижу этот участок». «Тогда сиди спокойно, — сказала женщина, улыбаясь. — Я по ошибке положила огурец в сосуд, в котором был мед». Он же сказал рассерженный: «Ты доняла меня, но все равно я займусь этим вопросом и

выясню причину»» (Плутарх. Застольные вопросы I, 10)[194]. Что заставляет Демокрита искать причину «сладости огурца»? Собственно, вопрос касается существующего порядка вещей. «Сладость огурца» нарушает этот привычный порядок вещей, она выбивается из существующего космического порядка, в котором все должно быть соразмерно и устроено, и в котором для каждой вещи определены границы, соответствующие ее природе. Поиск причины «сладости огурца» – это в каком-то смысле «оценка его поведения», нахождение границы того, что позволило огурцу не соответствовать своей природе.

Что касается понятия причины уже в контексте самого философского учения Демокрита, то в первую очередь она связана с двумя важными для него понятиями, – необходимости (ἀνάγκη) и случайности (τύχη). Нужно заметить, что ἀνάγκη и τύχη во времена Демокрита были важными мифологемами судьбы в объяснении мироустройства, которые осмыслялись как предшествующей ему философией, так и греческой поэзией, что не могло не найти отклик у Демокрита. Годы жизни Демокрита довольно близки по времени, например, к Эсхилу, Софоклу, Еврипиду, Пиндару. Что касается предшественников Демокрита в философии, то в первую очередь в их учениях немаловажную роль играла ἀνάγκη[195] – «она властвует всем» (Диоген Лаэрций, I, 35), держит бытие «в оковах границы» (DK 8B30) , она – «оракул богов»(Лебедев. 31B110). Что касается τύχη, то осмысление этого понятия по большей части представлено в поэтической традиции, причем почитание Τύχη к IV веку усиливается и даже приобретает форму культа[196]. В философии же, по мнению Бейли, становление τύχη как понятия произошло у Эмпедокла[197]. Но, что интересно, ни в поэтической традиции, ни в дошедших до нас фрагментах первых философов, мы не

---

[194] *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 195.

[195] Также нужно учитывать и изначальное значение слова ἀνάγκη как принуждения, наложения на человека пут.

[196] *Robertson N.* Tyche. The Oxford Classical dictionary. Oxford, 1970. P.1101.

[197] *Bailey C.* The greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928. P. 1. Также нужно учесть, что τύχη употребляется у Демокрита и как слово обыденного языка – случай, удача, что, по мнению некоторых исследователей, не всегда адекватно различалось в комментариях позднейшей доксографии – см. *Горан В.П.* Необходимость случайность в философии Демокрита. Новосибирск: Наука, 1984.

встречаем контекстов совместного употребления αἴτιος (αἴτιον) *с* ἀνάγκη и τύχη , присутствуют они лишь в двух свидетельствах об Анаксагоре и Эмпедокле (DK 49A66, DK 21A45).

Итак, перейдем к анализу фрагментов и свидетельств, которые касаются понятий необходимости и случайности у Демокрита. Принято считать, что понятие необходимости в первую очередь связано у него с явлениями мира и его объяснением, а случайность – с возникновением мира, его началом. В мире нет ничего случайного: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (Аэций) (Лурье, фр.22)[198]. Случайность же придумали люди вследствие своей неразумности, а в действительности она у Демокрита по свидетельству Аристотеля «есть некоторая определенная причина для всего того, относительно чего мы говорим, что оно произошло спонтанно и случайно» (Лурье, фр. 24)[199]. По словам же Дионисия, «случай» Демокрит вообще изгоняет из человеческой жизни. (Лурье, фр.29)[200]. Хотя в критической литературе вопрос того, насколько он действительно изгоняет случай, является дискуссионным. Так, опираясь на свидетельство Прокла о Демокрите, неоднозначной является связь имен и вещей у Демокрита, – по природе ли она существует? Прокл приводит четыре доказательства Демокрита о том, что имена возникли по установлению, и резюмирует, что имена возникли случайно, – не по природе, а по установлению.» (Лурье. фр.563)[201]. Также вопросы вызывает толкование сновидений у Демокрита, так, по свидетельству Аристотеля, он понимал их «совершенно случайными» (Лурье, фр. 472)[202]. И все же большинство свидетельств доксографов о Демокрите делают акцент на том, что, «изгоняя случай из человеческой жизни», он делает его лежащим в основании мира – «ставит царем и владыкой вселенной» (Евсевий) (Лурье, фр.29)[203]. У последующих авторов это вызывает серьезное недоумение. Так, Симпликий

---

198 *Лурье С.Я*. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С. 213.
199 Там же.
200 Там же. С.215.
201 Там же.
202 Там же. С. 322.
203 Там же.

пишет: «Приверженцы Демокрита, по-видимому, пришли к выводу, нелепому в двух отношениях: во-первых, потому, что считают причиной нашего неба {т. е. мира) — что я говорю: «неба»! — всех миров, многочисленных или даже, как они полагают, бесчисленных, спонтанность» (Лурье, фр.18)[204]. Впервые эту проблему в связи с причинным объяснением мира ставит Аристотель: «о случайности мы можем говорить только в случае того, что не имеет причины, у Демокрита – это все, что имеет отношение к вечному» (Лурье, фр.14)[205]. Он следующим образом воспроизводит логические рассуждения Демокрита о том, почему «вечное» – начало мира – не имеет причины: «Демокрит из Абдер, утверждавший, что вечное и бесконечное не имеет начала, а причина есть начало, вечное же безгранично, поэтому спрашивать, какова причина какой-либо из таких вещей, по мнению Демокрита, то же, что искать начало бесконечного» (Лурье, фр.13)[206]. Собственно, упрек Аристотеля Демокриту, а затем и позднейшей доксографии, в этом вопросе состоял в том, что Демокрит не говорит о телеологической причине. Здесь, правда, возникает другой вопрос, а именно – знал ли он про нее. Некоторые ученые, отрицающие знание данной причины во времена Демокрита, считают, что свидетельства, в которых отображается полемика Демокрита о телеологической причине, недостоверна. Нам кажется, что наиболее адекватным ответом на этот вопрос, является комментарий Лурье[207], который говорит, что Демокрит несомненно знал о телеологической причине как о древнем миросозерцании, которое характерно для всех религиозных систем. Поэтому вопрос в отношении Демокрита состоит не в том, что он не знал, «а что он не прибегал к их помощи»[208]. Мы не будем останавливаться подробно на обвинениях последующей философии, касающиеся «нелепости», которую, по их мнению, допускает Демокрит, говоря, что все в мире с необходимостью имеет причину, но при этом в основании мира лежит случайность, учитывая к тому же ее

[204] Там же. С.212.
[205] Там же. С.211.
[206] Там же. С.210.
[207] Там же. С.514.
[208] Там же.

несомненный перипатетический характер. Важен контекст, в который вписана причина в обсуждаемой проблеме необходимости и случайности. Так, Дионисий в уже затрагиваемом нами фрагменте говорит, что Демокрит «без толку и смысла рассуждает о причинах, так как он исходит от пустого начала и шаткой предпосылки, а корня и всеобщей необходимости для природы сущего он не видит; он считает высшей мудростью постижение того, что происходит неразумно и без толку» (Лурье, фр.29)[209]. Важной здесь является следующая вещь: случайность отрицает возможность объяснения причины чего-либо, она неразумна, и не просто неразумна; а главное свойство «случайности», «случая» состоит в сопротивлении разуму, даже враждебности ему. Можно вспомнить трагедию «Царь Эдип», в которой столкновение ἀνάγκη и τύχη может быть понято как конфликт разумности и неразумности. Эдип разгадал загадку Сфинкса исключительно благодаря уму, именно ум является тем, что выделяет Эдипа среди остальных людей, но именно на этом его и ловит судьба – ведь единственное, перед чем бессилен ум – это случай τύχη. О враждебности случая и разума Стобей приводит следующие слова Демокрита: «Люди сотворили себе кумира из случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне враждебным разуму, властвует над ним» (Лурье, фр. 32)[210]. Становится понятным, почему, по словам Дионисия, Демокрит изгоняет случай из мира – в первую очередь это объясняется тем, что он изгоняет из мира неразумность. Так, Гатри пишет, что для Демокрита именно ум является основополагающим для человеческих дел[211]. Секст Эмпирик же отмечает, что у Демокрита необходимый «критерий для (научного) исследования – мысль» (Лурье, фр. 81)[212]. Контекст, который задает Демокрит причине, связывая ее с необходимостью, и полностью исключая ее из

[209] Там же. С.214.
[210] Там же. С.216.
[211] *Guthrie W. A* History of Greek Philosophy: Volume 2. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge University Press, 1979.
[212] *Лурье С.Я*. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. С.226.

определения случайности, очерчивает область ее использования – разумную деятельность человека.

Итак, в дошедших до нас фрагментах Демокрита мы не встречаем определения αἴτιον, без сомнения, важного в философии Демокрита понятия. Можно предположить, что в качестве понятия оно было интегрировано им, скорее всего, из научной среды и уже понималось как «причина». Область, которую очерчивает Демокрит в использовании причины, становится связанной исключительно с разумной сферой. Хотя причина на первый взгляд теряет свое исходное понимание, связанное с непосредственным переходом границ, меры человеком в отношении космического миропорядка, близкие этому пониманию коннотации остаются, приобретая отвлеченный, универсальный характер. Об этом говорит хотя бы то, что содержательно αἴτιον (αἰτία) в первую очередь раскрывается у Демокрита в отношении к понятиям случайности и необходимости, сущность αἴτιον связана исключительно в разумной деятельности человека, имеющей целью поиск и объяснение происходящих в мире явлений, их связи, при этом само объяснение носит для Демокрита необходимый характер, и обуславливается только разумом. Демокрит очень близко подходит к аристотелевскому уму как первопричине, изгоняя случайность-неразумность из мира и занимаясь поиском причин в мире, он доходит до неделимого – того, что можно увидеть только умом – атомов, но на этом он останавливается, не объясняя, например, причину движения атомов, и в аристотелевском смысле – не считая нужным искать первые начала и причины.

Глава 3. Проблематика *начала* и *причины* как философских терминов в учениях Платона и Аристотеля

§1. *Начало* и *причина* в философии Платона

1.1 Релевантность применения термина ἀρχή как онтологического принципа заданного Аристотелем к учению Платона

Начиная с Дж. Барнета, для многих историков античной философии перестал вызывать сомнения тот факт, что ἀρχή как необходимый принцип греческой философии не может быть применен к учениям ранним греческих философов, и что его осмысление возможно только в контексте перипатетической традиции. Однако касается ли это только философов досократиков? Ведь в первых двух книгах «Метафизики», в своем историческом экскурсе учений предшественников, речь у Аристотеля идет о включенности в поиск начал и причин сущего всей предшествующей ему философской традиции. Возникает вопрос: как это повлияло на понимание Платона последующей философией, и можно ли говорить о том, что в учении Платона начало (ἀρχή) присутствовало как философский термин, принцип?

Первый, как мы уже сказали, кто дает нам свою интерпретацию учения Платона, критикуя и одновременно включая ее в контекст собственной философской системы – Аристотель. Все последующие в истории философии обращения к учению Платона, его интерпретации неизбежно имеют в виду критику его Аристотелем. Но насколько значима эта критика для нашего понимания Платона? Так, например, для Г.-Г. Гадамера: «Философия Платона, если ее хотят интерпретировать философски, с необходимостью должна интерпретироваться, преломляясь через Аристотеля»[213]. И речь здесь идет не о том, что Аристотель правильно или неправильно понял Платона, собственно, значимость интерпретации в том и состоит, что текст может быть интерпретирован в различных, а порой даже противоположных смыслах.

[213] *Гадамер* Г.-Г. Диалектическая этика Платона. Спб., 2000. С. 29.

Поэтому, несмотря на всю критику Аристотелем Платона, учение самого Аристотеля мы можем истолковать и как последовательно платоническое, и как критику Платона. А дело в том, говорит Г.-Г. Гадамер, что «Аристотель спроецировал Платона на уровень понятийной экспликации. И предметом его критики является тот Платон, который изображается в этой проекции»[214]. Конечно, Платон – замечает Г.-Г. Гадамер – «это нечто большее, чем способен сконструировать из него Аристотель и понятийный анализ»[215]. С Аристотелем принципиально меняется подход к языку философии: в речи не должно быть двусмысленностей, она должна быть логичной, построенной на силлогизмах, быть доказательной. Как опять-таки говорит Г.-Г. Гадамер: Аристотель «берет в качестве терминологически зафиксированного то, что у Платона вовсе не обязательно подразумевается терминологически»[216].

Диалоги Платона лишь нацелены на выявление значения какого-либо слова с тем, чтобы дать ему определение, и которые, как мы знаем, ничем не заканчиваются – мы с интересом следим за многозначностью определяемых понятий: что такое прекрасное, добродетель, мужество. В конце концов, в «Теэтете» им рассматривается фундаментальный вопрос философии – что такое знание, поскольку «философия, – собственно, – и есть приобретение знания» (Theaet. 288d)[217], но и здесь мы вынуждены констатировать, что у нас нет определения знания, как нет и определения прекрасного «самого по себе». И собственно, определения чего-либо «самого по себе» и не может быть у Платона, ведь определение хочет определить так, чтобы перестать быть словами, и указать на то, что оно определяет. Но это определяющее не может выйти за пределы слов, которыми оно определяется. Собственно, то, что мы хотим определить как «само по себе» у Платона есть идея. А то, что мы выводим, определяем, – это лишь мнение (докса), идея же – это то, что мы схватываем как целое, узнаем в

---

[214] Там же. С.28.
[215] Там же. С.29.
[216] Там же. С.33.
[217] Здесь и далее текст «Теэтета» цитируется в переводе Т.В. Васильевой по изданию: *Платон.* Теэтет // *Платон*. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.

этом данном, понимаем. Схватить в данном случае значит умозреть этот эйдос. Для Платона невозможно довести ясность языка до такой степени, чтобы получить в конце определенное, единственное значение. По-своему Платон решает эту проблему, т.к. философская речь требует своего λόγος οὐσίας и это – его апелляция к математике, именно математика может быть языком чистых созерцаний, уводящим нас от двусмысленностей, многозначности. Правда, здесь есть одно «но»: математика сама конструирует свой предмет, поэтому и прекрасный космос «Тимея» носит лишь правдоподобный характер. Собственно, вопрос языка философии – это вопрос формы философской мысли и соответствующей ей речи, того, как мы можем выразить эту «происходящую внутри души беззвучную беседу ее с самой собой» (Soph. 257b)[218]. В своих диалогах Платон, скорее, спорит, ведет дискуссию. Речь, которую «душа ведет сама с собой», в диалогах разворачивается вовне, вовлекая в этот разговор предшественников и современников: в «Филебе» Платона включаются пифагорейцы, в «Теэтете» он сталкивает Протагора и Парменида, в «Горгии» он требует, чтобы Горгий сказал ему: что же это за такое искусство – красноречие, в «Софисте» он обращается опять-таки к Пармениду и к учениям, противоположным ему, пытается определить, кто же такие софисты. Он критикует (κριτική в одном из значений имеет смысл – искусство (τέχνη) разбирать, различать), но его критика отличается от критики Аристотеля тем, что он вовлекает предшественников и современников в диалог, а не включает их в собственную философскую систему. Для Аристотеля рассмотрение Платона и, вообще, предшественников есть рассмотрение их в контексте заданного им дела философии – поиска начал и причин сущего, где этот поиск есть метод его исследования (μέθ-οδος, как путь вслед за чем-то). Он говорит: «сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше» (Met. I 984a19). Такое понимание философии Стагиритом, нацеленное на поиск начал и причин сущего, по сути, имеет своими главными вопросами – что значит знать и как возможно знание. И

[218] Здесь и далее текст «Софиста» цитируется в переводе С.А. Ананьина по изданию: *Платон*. Софист // *Платон*. Сочинения: В 4 тт. Т.2. М: Мысль,1993. С. 275–345.

может ли оно быть однозначно выражено в языке в виде своих основных определений (понятий) – таких как бытие, истина, мышление. Для Аристотеля Гераклит, считающий, что «одно и то же может быть существующим и не существующим» (Met. IV 1005b20), без сомнения ошибался. Истинное и ложное для Стагирита, собственно, не в вещах, и тем более не в словах, ведь слово всего лишь знак, и его значение может быть твердо установлено, истинное и ложное в своем основном значении[219] может содержаться только в суждении[220]. Для Аристотеля важно различить каждое понятие, найти все его значения, поэтому любое его изложение какой-либо темы начинается с того, что «должно определить в скольких именно значениях мы будем говорить» об этом обсуждаемом понятии. И «не важно – говорит Аристотель – (…) если кто скажет, что слово имеет больше одного значения, лишь бы их было определенное число; в таком случае для каждого значения можно было бы подобрать особое имя. (….) Если же слово имеет бесчисленное множество значений, – продолжает Аристотель – то совершенно очевидно, что речь была бы невозможна» (Met. IV 1006b). Собственно, для Аристотеля философия на пути познания (определения) своих основных понятий должна довести язык до такой степени ясности, освобождаясь от всех двусмысленностей, многозначности, чтобы в итоге получить определенное, единственное их значение.

В связи с этим возникает вопрос: если как говорит Гадамер: «Понятие становится подлинным языком философствования», и мы подходим, таким образом, к текстам Платона, не привносим ли мы иной смысл в сказанное Платоном?

Понимание Аристотелем дела философии как поиска начал и причин сущего, начиная с античности, имеет непрекращающуюся философскую традицию. Как

---

[219] Нужно заметить, что понятие истинного у Аристотеля можно встретить и в отношении вещи, и в отношении представлений, но этим ситуациям свойственно не одно и тоже, хотя в отношении к одному и тому же, т.е. они называются истинными не в одинаковом, но в аналогичном смысле. – см.: *Франц Брентано*. О многозначности сущего по Аристотелю. Спб.: ВРФШ, 2012. С.32-46.

[220] «Ложное и истинное не находятся в вещах, (…) а имеются в рассуждающей мысли» (Met. VI 1027b25).

мы уже говорили, «все доксографические сообщения типа «такой-то принимал за ἀρχή то-то» восходят к Аристотелю. Именно благодаря Аристотелю начало становится философским термином, принципом, с помощью которого последующая философия подходит к интерпретации предшествующей. Но встает вопрос: говорил ли о началах Платон? В своих сочинениях он не использует его в аристотелевском смысле, скорее, слово ἀρχή для Платона имеет обиходный смысл[221]. В «Федоне», «Теэтете», или, особенно наглядно, в «Софисте», когда речь заходит о предшественниках и обсуждается их количество начал, мы не встречаем там слово ἀρχή: «Φέρε, ὁπόσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἤ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναί φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν; οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὂν ἀμφότερα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἕν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην» (Soph. 243e)[222]. И здесь переводчик, а перевод всегда есть скрытая интерпретация, сталкивается с определенной трудностью: как возможно перевести без уточняющего понятия начала то, что говорили первые философы, ведь, очевидно же, что их речь была именно о началах. Ананьин в переводе данного фрагмента решает эту проблему заключением *начала* в так называемые квадратные скобки: «Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть все, – что́ произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье кроме тех двух и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не

[221] Слово ἀρχή часто встречается у Платона, например, в таком контексте: «откуда начать эту речь», «сказанное вначале» и т.д. Во встречающейся терминологии Платона «началом», скорее, можно было бы назвать такие понятия: первое (πρῶτα), элемент (στοχεῖα).

[222] *Plat.* Soph.// Platonis Opera. Tomus I / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A.Duke et al. Oxonii, 1995.

двойственное» (Soph. 243e). В западной традиции, например, Фаулер также не может обойтись в своем переводе данного фрагмента без уточняющего *principle*[223], хотя Тэйлор, Дюрлингер, Кривелли[224] переводят данный фрагмент без уточняющего понятия начала. Но, опять-таки, тот же Тэйлор в своей работе «Plato: The Man and His Work», обсуждая обращение Платона к пифагорейской тематике в «Филебе», и говоря о пределе, беспредельном, их смешении не может обойтись без аристотелевской терминологии, и говорит о них, используя термин категория[225].

И все-таки, если для учений «фисиологов» термин ἀρχή является скорее обобщающим и не несет в себе проблемы, так как у них начало есть то, из чего как первого все возникает и во что все исчезает, и оно действительно есть первое, а также и последнее, и, по сути, только оно одно и есть, ибо все есть одно. Поэтому нет никакой логической необходимости доказывать его первенство, ведь нет принципиально иного, по отношению к которому оно было бы первое – есть многое, но оно и есть это одно, то другое дело – Платон. Применяя в своей интерпретации его учения этот аристотелевский принцип ἀρχή , мы сталкиваемся с апорией: как возможно помыслить начало независимым от того, началом чего оно является, т.е. как идеи (то, что есть само по себе) могут выступать началами чувственного мира? Первыми, кто ставит эту проблему являются пифагорейцы. «Все что познается – говорит Филолай – имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, не познать без него» (Лебедев. 44B3). Чтобы стать числом, все должно приобщиться к единице, которая есть начало чисел и благодаря которой все обладает единством. Но чтобы помыслить единицу как начало, необходимо

---

[223] «What are we to understand by this “being” (or “are”) of yours? Is this a third ***principle*** besides those two others, and shall we suppose that the universe is three, and not two any longer, according to your doctrine?» (243e) - *Plat.* Soph.// Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, Trans. by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.

[224] См.: у Тэйлора - Soph., 243e, Trans. by A. E. Taylor// Plato. The Sophist & The Statesman, Translation and Introduction by A. E. Taylor. London, 1971. P.138), у Дюрлингера - Soph., 243e, Trans. by J. Duerlinger//Plato. Sophist. Vol. IV, Translation with an Introductory Commentary by J.Duerlinger, N.Y.2009. P.105, у Кривелли - Crivelli P. Plato’s Account of Falsehood. Cambridge, 2012, P. 73.

[225] *Taylor A.E.* Plato: The Man And His Work. London, 1926. P.408.

отделить ее от всего остального числового ряда, в том числе и от себя самой, включенной в этот ряд, определить как предел, начало. И здесь перед нами и встает проблема, как мы можем непротиворечиво мыслить начало, ведь если единица тождественна себе, она не может быть началом, а если она есть иное себе, то она одна из многих. Предельность мысли в попытке разрешения этого противоречия достигается в учении Платона. Каким образом идеи, будучи тождественными самим себе, едиными, вечными, неизменными и не зависимыми от чувственного мира выступают началами и причинами этого чувственного мира? Наиболее ясно данная апория раскрывается Платоном в Парменида. «Если есть единое, то может ли это единое быть многим?» (Parm. 137c)[226]. Не может, говорит Платон, само по себе единое не может быть многим. И приняв это, он подробно доказывает, что отсюда следует для единого: единое не имеет частей; не будет целым; не имеет ни начала, ни конца, ни середины, оно беспредельно и т.д. Единое не с чем сравнивать, и нельзя определить, ему не подходят никакие предикаты бытия. Платон делает вывод, что «единое не существует как единое и вообще не существует. Нет ни имени, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия» (Parm. 141e). А с другой стороны, исходя из последней гипотезы Парменида, мы можем увидеть, что «если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно» (Parm. 166c). «Итак, – делает вывод Платон – если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое» (Parm. 166c). Таким образом, единое помысленное само по себе, не допускает никакого иного существующего наряду с ним, а с другой стороны не существуя, делает несуществующим и иное. И здесь мы сталкиваемся с апорией, с невозможностью помыслить единое в качестве начала сущего. Единое отрицая свое иное, противоположное себе, не может быть названо началом, началом же оно может быть названо как раз только со стороны этого иного. Впервые конкретизируется эта проблема именно Аристотелем, когда

[226] Здесь и далее текст «Парменида» цитируется в переводе Н.Н. Томасова по изданию: *Платон.* Парменид // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т.2. М., 1993. С. 346–412.

начало становится философским понятием, принципом, и мы начинаем говорить не о причастности идей и вещей, а соотносить их с началом. И здесь мы, в отличие от первых философов, сталкиваемся с трудностью понимания (использования) понятия начала. Хорошо видна эта трудность на примере неоплатоников, когда единое Платона начинает ими осмысляться в контексте аристотелевского начала, которое в строгом смысле, в платоновском, началом быть названо не может, и не называется им, и тем самым остается для неоплатоников неразрешимой проблемой, показывая в принципиальных моментах несводимость друг к другу философского языка Платона и Аристотеля. Надо добавить, что в VI и VII книгах «Государства», а также в «Федре» и «Тимее» мы встречаем ἀρχή в значении, имеющим не только обиходный смысл, но и философский[227], который, скорее всего, заимствуется Платоном из математики, где ἀρχή, значили исходные пункты доказательства, аксиомы: в таком значении он активно использовался в Академии[228].

Итак, для Платона слово начало (ἀρχή) не является философским термином, он не использует его в аристотелевском смысле как «онтологический принцип», попытка применить это понятие к учению Платона ведет к апории, показывая несводимость друг к другу философского языка Платона и Аристотеля. То направление, которое задает философии Аристотель, когда, как говорит Г.-Г. Гадамер «понятие становится подлинным языком философствования»,

---

[227] В VII книге «Государства» Платон говорит: «один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу (ἀρχή) с целью его обосновать» (Rep. 533d) *(Платон.* Государство // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т.3. М., 1994); ср. Rep. VI 510b, где говорится о «беспредпосылочном начале». Ср.: Федр, 245b: «Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает» (Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993). Ср. также: «Тимей», 28b: «…Было ли [Небо] всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?» (Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3.М.: Мысль, 1994).

[228] См. подробно *Лебедев А. В.* Об изначальной формулировке традиционного тезиса ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ. С. 167–176., *Мочалова И.А.*. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля, - AKADEMEIA: Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 3. СПб., 2000. С. 289–298.

опосредует наше прочтение Платона, давая возможность иного смысла, более того – иной логики установления смысла[229].

1.2 «Филеб»: четыре рода Платона и четыре причины Аристотеля

Диалог «Филеб», в котором затрагиваются почти все основные положения учения Платона, большинство исследователей относит к его поздним сочинениям (360-350 гг. до н.э). Природа блага, «пифагорейская» тематика, соотношение единого и многого, проблема метода философского исследования – все то, что составляет содержание других произведений, в «Филебе» заново осмысляется поздним Платоном. Интерес, который вызывает данный диалог, связан еще и с тем, что его можно рассматривать как отклик на теоретические дискуссии, которые занимали в то время Академию. Одно, без сомнения, самое значительное, направление этим дискуссиям задал Аристотель, чья критика

[229] Произошедший в XX веке «поворот к языку», поднимает вопрос о соперничестве двух сложившихся интенций в понимании языка философии. Должна ли философия на пути познания (определения) своих основных понятий – терминализации, довести язык до такой степени ясности, освобождаясь от всех двусмысленностей, эллипсисов, чтобы в итоге получить определенное, логически выверенное их значение, и возможно ли это? Или же она требует вслушивания в многозначность слов, выявления всех его смыслов, и не является ли такое понимающее толкование тем основанием, без которого, собственно, и невозможно выражение философской мысли? Эти две интенции дают возможность по-разному подойти к тому, как мы понимаем язык философии, а соответственно и возможность подхода к интерпретации философских текстов. Действительно, критерием философской (теоретической) речи является ее истинность, логическая непротиворечивость. Естественный язык устроен поэтически – он упускает логические связки, он двусмыслен, метафоричен. Слова никогда не значат что-то одно. Так, Деррида демонстрирует нам, что «письмо» разоблачает тайну автора – автор хотел сказать одно, однако мы прочитали совсем другое. Следовательно теоретическая интенция философии требует от нас борьбы с языком – в речи не должно быть двусмысленностей, она должна быть логичной, доказательной. Такой подход предлагает нам языковая установка аналитической философии, которая нацелена на создании формального языка, упорядоченного в соответствии с законами логики, верифицируемого, такого, с помощью которого могут быть устранены все философские проблемы, и которая превращает философскую интерпретацию любого текста в анализ с точки зрения пропозиции, все же онтологические проблемы при этом сводятся к проблеме семантической формализации. Однако такой подход, например, выявляет «нелогичность» Платона там, где он намеренно ее допускает. И возможно ли понять изречения Гераклита, у которого сама форма выражения философской мысли поэтическая, и в своей многозначности не сводимая к «логическому», если мы не вслушиваемся в тот Логос, которому предлагает внимать Гераклит? «Одно «логическое» – говорит Хайдеггер – не содержит в себе никакой непреложной истинности: во всяком случае в нем нет признака и значимости истинного».

Платона и чье возросшее влияние стали настолько ощутимы для Академии, что это не могло не сказаться на позднем периоде творчества Платона, требуя от последнего аргументов в защиту своего учения и новых усилий в прояснении некоторых положений собственной теории. Таким «аргументом» можно считать и написание Платоном «Филеба», в котором, как замечает Ю.А. Шичалин, «есть пассажи, прямо обращенные к Аристотелю»[230]. Близость рассматриваемого диалога с некоторыми положениями учения Аристотеля можно обнаружить не только в прямых текстовых отсылках к нему, но и в контексте сопоставления основных философских построений данных мыслителей.

Остановимся на нескольких моментах, которые делают возможным такое сопоставление. Во-первых, четыре рода сущего, выдвигаемые Платоном в «Филебе», и отдельно стоящее благо, напоминают определенную структуру сущего, повторяющуюся во многих сочинениях Аристотеля – полагаемые четыре начала и причины и ум. Во-вторых, это выдвигаемый Платоном в ряду пифагорейских родов четвертый род – ум, который, как он говорит, «родственен причине» или «почти одного и того же рода» (Phil. 31a) [231], и который не может быть отнесен к пифагорейским началам, а отсылает нас к ключевым понятиям философии Аристотеля – уму и причине. В связи с этим возникает еще и следующая проблема: хочет ли Платон найти общий язык с Аристотелем, выдвигая свои четыре начала (вернее сказать – четыре рода), весьма близкие четырем началам и причинам Аристотеля[232], или, наоборот, он представляет их в качестве контраргументов, полемизируя с Аристотелем. Однако, прежде чем приступить к рассмотрению заявленной проблематики, необходимо коснуться

---

[230] *Шичалин Ю.А.* Поздний Платон и Аристотель (постановка проблемы)// Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С.82. Так же им высказывается точка зрения, что в «Филебе» Платон пытается найти общий язык с Аристотелем и под именем главных действующих лиц диалога – Филеба и Протарха выводит Евдокса и Аристотеля – см. там же С.81–84.

[231] Здесь и далее текст «Филеба» цитируется в переводе Н.В. Самсонова по изданию: *Платон.* Филеб // *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т.3. М., 1994. С. 7–78.

[232] А.В. Ахутин считает, что «четыре «рода» начал, предполагаемые здесь (в «Филебе» - С.К.), весьма близки четверице Аристотелевских причин» – см. *А.В. Ахутин.* Античные начала философии. Спб., 2007. С.263.

еще одного вопроса: можем ли мы вообще соотносить (сопоставлять) начала и причины Аристотеля и выводимые роды (γένη) Платона, при том, что сам Платон в «Филебе» нигде не называет свои роды началами, что было бы вполне логичным в свете допущения, что он откликается на Аристотеля. Не является ли это принципиальным моментом для Платона?

Благодаря Аристотелю ἀρχή становится философским термином, и который начинает использоваться всей последующей философией для интерпретации предшествующей. Так, например, выводимые четыре рода Платона в «Филебе» могут быть рассмотрены, и рассматриваются, согласно этому положению: роды понимаются как начала[233]. И все же, принимая терминологию Аристотеля, и таким образом подходя к родам Платона, называя их началами, не вносим ли мы иной смысл в то, что хотел сказать Платон?

Для Платона слово начало (ἀρχή), как уже было нами показано в предыдущем параграфе, не является философским термином. В «Филебе» как и во многих других сочинениях он не использует его в аристотелевском смысле. Платон, скорее, вскрывает сущностную апорийность начала, показывая, что невозможно помыслить начало независимым от того, началом чего оно является, т.е. идеи (то, что есть само по себе) не могут выступать началами чувственного мира.

Нужно заметить, что и в контексте учения Аристотеля выводимые Платоном в «Филебе» четыре рода могут быть названы началами лишь с оговорками. Во-первых, первые два рода – предел и беспредельное – являются противоположностями, а для Аристотеля начала не могут быть противоположностями (Met. XIV 1087b). Во-вторых, не вполне понятно, как род (то, что общее), может быть началом. И эта проблема сводится для Аристотеля к следующему: считать ли начала единичным или общим (родами). Так, обсуждая этот вопрос в «Метафизике», он говорит, что сказываемое о единичном «скорее представляется началами, нежели роды» (Met. I 999a), ведь только они (т.е.

[233] Такое понимание мы встречаем, например, у А.В. Ахутина в его интерпретации «Филеба» – см. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. С.263–278.

единичные вещи) и могут быть сущностями по преимуществу. «Но с другой стороны, – говорит он, – в каком смысле считать это началами, сказать нелегко. Действительно, начало и причина должны быть вне тех вещей, начало которых они есть, т.е. быть в состоянии существовать отдельно от них» (Met. I 999a). А таким основанием может быть только то, что сказывается как общее, и потом, говорит он, если начала «не общее, а имеют природу единичного, то они не будут предметом [необходимого] знания, ибо необходимое знание о чем бы то ни было есть знание общего» (Met. III 1003a13-15). И если мы соглашаемся, что роды Платона могут быть названы началами в аристотелевском смысле, то снимаем всю остроту полемики между Платоном и Аристотелем, т.к. попытка решения этого вопроса для Аристотеля в виде различения сущности на «первую» и «вторую» дает возможность толковать его учение и как последовательно платоническое, и как критику Платона.

Возвращаясь к «Филебу», попытаемся прояснить, какой же все-таки ответ дает Платон Аристотелю, предлагая свою версию четырех начал-родов[234]. Остановимся на двух вопросах: на определенном сходстве между четырьмя родами и благом Платона и четырьмя началами и умом Аристотеля, а также на выдвигаемом Платоном четвертом роде – уме, который, как он говорит, «родственен причине», что отсылает нас к ключевым для Аристотеля понятиям – уму и причине.

Платон делает своеобразную перестановку: четырем причинам и уму Аристотеля он противопоставляет свои четыре рода-начала и благо, тем самым кардинально меняя всю структуру аристотелевского построения сущего. На место ума – «первого и самого главного начала» у Аристотеля – заступает благо, ум же начинает рассматриваться включенным в четверицу начал (родов) сущего, меняясь, таким образом, местами с целевой причиной (благом). Хотя основной

---

[234] К моменту написания «Филеба» и параллельно с ним Аристотелем были написаны следующие основные сочинения: «Об идеях», «Категории», «Герменевтика», «Топика» (кн. 2–7, 8, 1, 9), «Аналитики», конспект лекций Платона «О благе» , А «Метафизики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики», «Евдемова этика». Хронология сочинений Аристотеля дается по Дюрингу (*Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Stockholm, 1957).

темой рассмотрения в «Филебе» Платон делает не высшее благо, а «благо для нас», мы все же видим, что свою позицию в отношении первоначала, заданную им еще в «Государстве», Платон не меняет. Его первоначало – благо – задается в «Филебе» все в той же неизменной парадигме его учения об идеях, как «бытие само по себе». Сущее только стремится к благу, благо же, говорит он, «никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве» (Phil. 60c), т.е. пребывая во всем, само оно ни в чем не нуждается. Для Аристотеля же благо «само по себе не существует, оно бесполезно» (E.E. 1218a); понимаемое как целевая причина, оно всегда конкретно, свое для каждого существующего: «каждая вещь влечется к собственному благу» (Phil. 60c), для каждой категории сущего имеется свое благо: «для категории сущности – это ум и бог, для качества – справедливое, для количества – мера, для времени – своевременность» (E.E. 1217b30). И хотя свое первоначало, ум, Аристотель и называет благом [235], оно не находится за пределами ума и бытия.

Лишая в данной перестановке ум своей «первой награды» – быть первоначалом, и включая его в пифагорейский ряд, Платон тем самым задает необходимость соотнесения его с первоначалом – благом: ум-демиург творит в той мере и соразмерности, которую он усматривает в своем первоначале – благе. Аристотель и здесь переворачивает перспективу: «Благо есть то, – говорит он, – что соответствует указаниям разума» (Phil. 1326 a).

И мы подходим ко второму вопросу – к выдвигаемому Платоном в ряду пифагорейских родов четвертому роду – причине смешения и возникновения, которую он именует умом, причине оформляющей, определяющей, творящей. И если первые три рода (предел, его противоположность – беспредельное, их смешение) даны нам сразу, как «дар Прометея» (Phil. 16C), то необходимость четвертого рода, который «в достаточной мере отличен от тех трех» (Phil. 27b) Платону требуется доказать: «Не кажется ли тебе – говорит Сократ Протарху – необходимым, что все возникающее возникает благодаря некоторой причине?»

---

[235] См. *Аристотель.* Метафизика. (XII 7).

(Phil. 26e). О причине Платон говорит и во многих других диалогах[236], причем так или иначе связывая ее с умом или знанием, или τέχνη. Но все же самостоятельной темой рассмотрения она у него не становится, причина всегда остается причиной чего-то – знания, возникновения, существования[237]. Совсем другое дело, когда в «Филебе» Платон делает ее «родственной» уму. Предпринимая в диалоге попытку охарактеризовать причину, Платон при этом исходит не из определения причины, а из того, что ей тождественно – «разве природа творящего отличается от причины чем-либо, кроме названия, и разве неправильно будет творящее и причину считать одним и тем же?» (Phil. 26e). Далее он «выводит» определения для причины, по аналогии с природой творящего: если творящее по природе руководит, а творимое следует за ним, то, следовательно, и «причина отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении» (Phil. 27a). Собственно, все попытки «определить» причину сводятся у Платона к следующему: он вводит причину для того, чтобы установить связь между тремя пифагорейскими родами, причину инородную им, которую необходимо как-то обозначить — Платон называет ее умом. В этом случае мы видим логический ряд последовательно выстроенных четырех родов сущего: предел, его противоположность – беспредельное, их смешение, и четвертый род — причина смешения. Таким образом, «родственность» ума и причины можно

[236] В отличие от ἀρχή причину (αἴτιον, αἰτία) у Платона можно рассматривать как значимый для него философский термин, присутствующий во многих его диалогах (основные: «Менон», «Горгий», «Федон», «Гиппий Больший», «Софист», «Филеб», «Тимей»).

[237] Анализ текстов Платона позволяет выявить употребление понятия причина в двух основных контекстах. Во-первых, как объяснение чего-либо. Так, например, в Горгии, когда он говорит о природе τέχνη: «Врачевание – искусство, в отличие от приготовления пищи, которое основывается исключительно на удовольствии: ибо врачевание постигло и природу того, что оно лечит, и причину собственных действий и может дать отчет в каждом своем шаге». Или в «Меноне», он говорит, что истинные мнения тогда становятся знаниями, когда человек их «свяжет суждением о причинах». Во-вторых, это понимание причины как рождения, возникновения, становления, делания (ποιόω, γίγνομαι, δημιουργέω). Так, в «Гиппии Большем», выясняя, что же такое это «самое прекрасное», разговор заходит о том, что, «то, что творит (делает ποιόω) – есть нечто иное как причина!». Или в «Кратиле», ведя речь о природе имени «право» (δίκαιον), Сократ говорит: «право есть то же, что и причина (αίτιον), ведь то, что правит возникновением вещей (посредством чего возникают вещи), это же одновременно и их причина». Также в Тимее: «все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно» (28a) (*Платон.* Тимей, //Платон. Сочинения. Т.3. Часть 1. М.,1971).

объяснить логической необходимостью: с помощью причины устанавливается связь между умом и инородными ему родами. На первый взгляд, такая связь между умом и «смесью» у Платона имеет сходство с аристотелевским умом как причиной всего существующего. Но понимание ума как первоначала и включение его в один ряд с родами сущего, что делает его тоже родом, дает два абсолютно разных подхода к осмыслению греческого мироустроения (космоса). Для Аристотеля факт существования «смеси» очевиден, а вот то, что именно ум является причиной ее существования, надо доказать. Для Платона же важна не причина существования «смеси», а причина смешения этой смеси, которой является ум. Иначе говоря, ему не нужно доказывать, что ум существует как причина всего сущего, а необходимо показать, что ум как причина, есть тот, кто это сущее созидает и поддерживает. «Во Вселенной, – говорит он, – есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними – некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было правильнее назвать мудростью и умом» (Phil. 30c). Конечно, ум, понимаемый таким образом, есть никто иной, как демиург, как тот, кто созидает и властвует. Аристотелю же не нужен никакой демиург, в силу того, что Космос у него соотнесен с умом как с целевой причиной. Он выстраивает переход от первосущего (ума) как реальности мыслящего себя мышления к миру чувственно воспринимаемому исходя из логики и смысла, избегая платоновской логики вероятного и правдоподобного. Собственно, вопрос о «родственности» ума и причины у Аристотеля не может стоять, т.к. ум – никакой не род, он первоначало и единственен.

Итак, ответ, который дает Платон Аристотелю, может быть понят вполне однозначно. Основные положения своего учения он оставляет неизменными. И в первую очередь это касается первоначала – блага, которое остается в рамках его учения об идеях, заданного им еще в «Государстве», «Парменида», и понимается как бытие самодостаточное и самотождественное. Больший интерес вызывает четвертый род – ум, который явно отсылает нас к уму Аристотеля. Его Платон понимает все так же в контексте своего учения: ум – демиург, работающий в

области предела, беспредельного, чисел. Собственно, в соответствии с местом, которое занимают ум и благо в иерархии сущего у Платона и Аристотеля, и выстраиваются их учения.

§2. Концепция *начал* и *причин* у Аристотеля

2.1 Начало и причина как различающиеся, как синонимичные и как «сопутствующие» друг другу понятия

Итак, обращаемся к Аристотелю. Вопрос о *началах* и *причинах* в контексте его философии является основополагающим в собственном смысле слова. Стагирит почти всегда употребляет эти два слова-термина таким образом, что читатель, с одной стороны, волей-неволей воспринимает их как синонимы[238], а с другой стороны, не может не задаться вопросом: если эти слова – синонимы, то в чем состоит необходимость постоянно делать их сопутствующими друг другу, ведь семантически это два разных слова. Также надо учитывать и то, с какой щепетильностью относился Аристотель к своему языку, стремясь к его терминологической четкости и ясности. Собственно, данный вопрос, а также вопрос о том, что делает *начала и причины* ключевыми понятиями в учении Аристотеля, и будет предметом нашего дальнейшего рассмотрения[239].

На основании проведенного в предыдущих главах анализа понятий *начала* и *причины* в контексте учений предшествующей философии, можно сделать следующие выводы. 1) Ко времени Аристотеля *причина* (αἴτιον) уже присутствует

---

[238] «Все причины есть начала» (Met. V 1013a16).

[239] Прежде чем приступить к изложению, стоит затронуть один вопрос, имеющий немаловажное значение для понимания исторического контекста исследуемых нами понятий – «начала» и «причины». Заложенные в XX веке новые стратегии философствования (Ницше, М. Хайдеггером, Л. Витгенштейном, логическим позитивизмом, Ж. Дерридой и др.) имеют своей отправной точкой критику метафизики. Как известно, слово «метафизика» вошло в философский язык случайным образом – Андроник Родосский при систематизации аристотелевских сочинений дал такое название книгам, следующими за «Физикой», в которых у Аристотеля шла речь о «первой философии», руководствуясь при этом исключительно техническими соображениями. Название оказалось настолько метким, что в истории философии слово «метафизика» долго воспринималось как синоним слову «философия». В контексте нашего исследования важно следующее – понимание истории философии как «метафизики» с необходимостью отсылает к проблематике «первой философии» Аристотеля – поиску «первых начал и причин» сущего. Таким образом, в рамках нашего исследовании имплицитно содержится вопрос, связанный не только с формированием концепта начал и причин в греческой мысли как истока будущего проекта метафизики, но и с тем, что стоит за последующей попыткой «преодоления» метафизики, в частности – с метафизическим смыслом «начала», имеющим свое логическое завершение у Гегеля.

в философском дискурсе: начиная с корпуса Гиппократа, в котором мы встречам ее как научный термин, служащий для обоснования метода древней медицины; далее – она становится одним из главных понятий в философии Демокрита; несомненна значимость *причины* и в учении Платона. 2) Хотя мы и не встречаем у вышеперечисленных мыслителей артикулированного определения *причины*, однако на основании контекстуального анализа данного понятия можно сказать, что его смысл в первую очередь связан с поиском и объяснением происходящих в мире явлений, их взаимосвязи, носящей, особенно в учении Демокрита, необходимый характер. 3) *Начало* как философский термин начинает свою жизнь с Аристотеля[240], который в ретроспективном движении конструирует историю мысли, интегрируя понятие ἀρχή во всю предшествующую ему философию.

Прежде чем приступить к рассмотрению аристотелевского понимания начала и причин, необходимо затронуть еще один вопрос, представляющий определенную проблему для исследователей, – это вопрос хронологии и упорядоченности, вошедших в *Corpus Aristotelicum* сочинений. В связи с непростой историей становления *Корпуса*, различной стилистикой и внутренней несогласованностью ряда сочинений, связанных, например, с тем, что части одной и той же книги могли быть написаны в разные периоды творчества Аристотеля, эволюцией взглядов Аристотеля[241] и др. проблемами, присутствует возможность различных подходов к интерпретации аристотелевских текстов. В

[240] Говоря, что ἀρχή как философский термин впервые встречается у Аристотеля, мы тем самым не закрываем глаза на тот факт, что и у Платона встречается ἀρχή в смысле близком аристотелевскому пониманию (см.: Resp. 533d, Phaedrus 245b, Timaeus 28b). Однако мы не считаем, что понятие ἀρχή является сложившимся философским термином в учении Платона (См.: гл. 3, пункт 3.1 первого параграфа данной работы).

[241] В исследовательской литературе существует две основные концепции, связанные с эволюцией философских воззрений Аристотеля. Первая (генетическая) принадлежит В. Йегеру, вторая (интерпретационная) – И. Дюрингу. Согласно В. Йегеру, Аристотель периода Академии признавал существование идей, затем наоборот выступал, как их критик. Согласно И. Дюрингу, – Аристотель вначале выступал как критик Платона, однако позже вернулся к платоновской проблематике. (См.: *Jaeger W.*. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, *Düring I.* Anstoteles. Heidelberg, 1966).

данном вопросе мы будем придерживаться датировки сочинений Аристотеля, предложенной И. Дюрингом[242].

Итак, обратимся к тому, как определяет Аристотель ключевые понятия своей философии – *начало* и *причину* – в так называемом «словаре философских терминов» в V кн. «Метафизики».

О *начале* (ἀρχή) он говорит в шести основных смыслах:

1. «то в вещи, *откуда* начинается движение» (1012b34–35);

2. «то, *откуда* всякое дело лучше всего может удаться» (1013a1);

3. «та составная часть вещи, *откуда* как от первого она возникает» (1013a4), например, у дома это основание;

4. «то, что, не будучи основной частью вещи, есть первое, *откуда* она возникает, или то, откуда как от первого естественным образом начинается движение и изменение, например: ребенок – от отца и матери» (1013a7–9);

5. «то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся, например, начальствующие лица в полисах и власть правителей, царей и тиранов» (1013a10–12). Также к такому виду *начал* относятся у Аристотеля и искусства (τέχναι), и прежде всего – «искусства руководить» (ἀρχιτεκτονικαί) (1013a14);

6. «*откуда* как от первого познается предмет, например, основания доказательств» (1013a 15–16).

---

[242] Выделим датировки важных для нашего исследования сочинений:
- 1-я пол. 50-х гг: «Категории», «Герменевтика», «Топика» (кн. 2–7, 8, 1, 9), «Аналитики», «Метафизика» A, «О благе», первоначальный вариант «Поэтики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики».
- От 355 г. до 347 г. до н.э. (до смерти Платона): «Физика» (кн. 1, 2, 7, 3–4), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (кн. 4), «Метафизика» M 9 1086b21 – N, A, I, M 1–9, B, переработка кн. 1–2 и кн. 3 «Риторики», «Евдемова этика», «Протрептик».
- От 347 г. до 334 г. до н.э. (период странствий): «История животных» (кн. 1–6, 8), «О частях животных», «О передвижении животных», «Метеорология» (кн. 1–3), первые наброски малых естественно-научных сочинений и «О душе».
- С 334 г. до н.э. и вплоть и до смерти: «Риторика» (переработка), «Политика» (кн. 2, 5, 6, 3–4), «Метафизика», Γ, E, Z, H, Θ, «Физика» (кн. 8), «О рождении животных», «О душе», «Никомахова этика». (См.: *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Stockholm, 1957).

Обобщая, Аристотель говорит, что «для всех начал обще то, что они суть первое (τὸ πρῶτον εἶναι), *откуда* то или иное есть, или возникает, или познается (ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται); при этом одни начала содержатся в вещи, другие находятся вне ее» (1013a17–19). И в этом смысле, говорит Аристотель, следует понимать, что, например, природа, элемент, сущность и др. суть начала (1013a20)[243].

Можно заметить, что все перечисленные значения ἀρχή, за исключением пятого, содержат вопросительное слово – *откуда* (ὅθεν): *от* чего как первого и *куда* движется вещь (т.е. существует, возникает, познается, действует (практически)). *Начало* понимается Аристотелем, в первую очередь, как *деятельное начало*, в котором задана связь начала как исходного пункта движения чего-либо (кого-либо) и конца-цели (τέλος). Аристотель говорит: «В прямом смысле началами зовутся первые начала движения (…) Там, где начала неизменны (ἀκινήτοις), например, в математике, «первоначало» употребляется не в прямом смысле, хотя используется по аналогии» (E.E. 122b20–25)[244]. Некоторое исключение составляет пятое значение – «по чьему решению двигается движущееся», – властвующее и удерживающее (организующее движение) *начало* (ἄρχων).

О *причине* (αἴτιον) у Аристотеля говорится в четырех значениях[245]:

1. «то, из чего, как внутренне ему присущего (ἐνυπάρχοντος), возникает что-нибудь» (Phys. II 194b24)[246];

---

[243] Здесь и далее греческий текст «Метафизики» цитируется по изданию: *Aristotle.* Metaphysics / Ed. W.D. Ross. Oxford, 1924.

[244] Здесь и далее текст «Евдемовой этики» цитируется в переводе Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой по изданию: *Аристотель.* Евдемова этика. В восьми книгах. М.: Канон, 2011.

[245] Глава о *причине* в Met. V, 2 практически совпадает с Phys. II, 3. Поэтому в зависимости от нюансов перевода на русский язык данных глав, мы будем ссылаться то на одно издание, то на другое.

[246] Здесь и далее текст «Физики» цитируется в переводе В.П.Карпова по изданию: *Аристотель.* Физика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

2. «форма (εἶδος) и образец (παράδειγμα) – а это есть определение сути бытия (δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι), и их роды, а также составные части определения» (Phys. II 194b26–29)[247];

3. «откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя» (Met. V 1013a29–30);

4. «цель (τέλος), т.е. «ради чего» (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα)» (Met. V 1013a33–34).

Раскрытие этих четырех причин и составляет, собственно, суть учения Аристотеля, то, чему посвящены все его книги. Ведь мы тогда знаем каждую вещь, говорит он, «когда понимаем *почему* (τὸ διὰ τί) (а это значит понять первую причину)» (Phys. 194b19–20).

Однако при всей значимости данного понятия, Аристотель ни в своем «словаре», ни в ходе изложении самого учения, не определяет *причину* содержательно, как он это делает в отношении *начала*. Можно заметить, что свое определение *причина* получает, исходя не из анализа самого понятия, а через описание того, чем она является. Он подробно говорит о видах, подвидах, разновидностях *причин*, группирует их по числу, по различию (Met. V, 2, Phys. II, 3), т.е. говорит о способах существования *причины*, но вот какого-либо обобщающего определения *причины* он не дает, другими словами: Аристотель не подводит итог, выявляя то, что как общее присуще всем разбираемым значениям.

М. Хайдеггер в своей работе «Вопрос о технике» пишет: «Столетиями философия учит, что есть четыре причины»[248], но не остается ли существо причины, – задает вопрос М. Хайдеггер, – до сих пор «окутано мраком»? «Вот уже сколько веков, – продолжает он, – философы ведут себя так, словно учение о четырех причинах свалилось с неба в виде самоочевиднейшей истины. Но не пора ли уже спросить: почему причин именно четыре? Что по отношению к перечисленной четверице называется собственно «причиной»? Откуда в

[247] Здесь и далее греческий текст «Физики» цитируется по изданию: *Aristotle.* Physics / Ed. W.D. Ross. New York: Clarendon Press, 1936.

[248] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Пер. с немецкого В.В. Бибихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.222.

характере причинности четырех причин такое единство, что они оказываются взаимосвязаны?»[249].

Действительно, все эти вопросы не являются самоочевидными, в первую очередь, как мы уже сказали, по причине отсутствия у Аристотеля сущностного определения αἴτιον. Причем Аристотель различает два вопроса: (1) чем является по *существу* какая-либо вещь и каково ее *определение*, (2) и что обозначается как эта вещь. И при разборе любого понятия необходимо всегда различать эти два вопроса (Met. 1052b1–15). Хотя в отношении *причины* он и не проводит такого разбора, он дает указание на то, что данный подход можно (и нужно) применить и к *причине*[250].

Вопросом для исследователей является также и такой вопрос: а к чему, собственно, относятся причины: понимал ли их Аристотель как понятия (verbal notions) или как вещи, и можно ли понимать αἴτια как объяснение (explanation)[251]. Вся эта ситуация, по мнению М. Джонсона, «субстанциально похожа на статус категорий, однако Аристотель никогда не говорил, должны ли они относиться к вещам, мыслям или словам»[252]. Поэтому настаивать в данном вопросе на выборе – и мы в данном случае согласны с Джонсоном, – это «решать несуществующую проблему»[253].

---

[249] Там же. С.222-223.

[250] Так, проводя такой разбор в отношении *единого*, он говорит, что и для *элемента* и *причины* следовало бы осуществить ту же процедуру (Met. 1052b1-15).

[251] Некоторые исследователи считают, что т.к. термин объяснение сегодня соотносится с понятием пропозиция, то он не может быть использован, потому что Аристотелем он понимался иначе. В таком случае, – говорит М. Джонсон, – возникает риск пропустить тот факт, что, используя aitia, Аристотель относит их к факту или к вещи (положению вещей), или к человеку». М. Джонсон считает, что отрицание того, что aitia – это объяснение, не привнесет большей ясности. Понимание четырех причин как объяснения в этом случае - это «схема для презентации фактов и положения дел или вещей и людей» (*Johnson M.* Aristotleon Teleology. Oxford: Clarendon Press, 2005). См. также: *Charlton W.* Aristotle's Physics I and II. Oxford, 1970. P.98, *Moravcsi J. M.* What makes reality intelligible? Reflections on Aristotle's theory of *Aitia*. Oxford, 1991. P.31-47, *Moravcsik J.M.* Aristotle on Adequate Explanations // Synthese. – 1974. – 28. – P.3–17, *.Annas J.* Aristotle on inefficient causes // Philosophical Quarterly. – 1982. –32. – P. 311–326, *Freeland C.* Accidental causes and real explanations, in Aristotle's Physics. Oxford: Clarendon Press, 1991. P.49-52.

[252] *Johnson M.* Aristotle on Teleology. P. 41.

[253] Там же.

Итак, в силу того, что Аристотель не дает определения *причины*, возникает возможность различных вариантов истолкования. Одна из таких возможностей задается самим Аристотелем, когда он предлагает рассматривать *причину* по аналогии с *началом*. В своей «словарной статье» о началах (Met. V 1), он говорит: ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί («столькими же способами (ἰσαχῶς можно понять также как «в стольких же смыслах, равным образом») говорится и о причинах, так как все причины суть начала» (Met. V 1013a29– 30)[254]. Это высказывание дает возможность говорить о синонимичности *причины* и *начала*. Рассматривая природу сущего и единого, и утверждая, что «природа у них одна, поскольку они сопутствуют (ἀκολουθεῖν) друг другу» (Met. IV 1003b23), Аристотель прибегает к аналогии с *началом* и *причиной*: «сущее и единое – одно и тоже (τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν), как начало и причина (ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον) , но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (λόγος) (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так (διαφέρει δὲ οὐθὲν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν); напротив, это было бы даже удобнее)» (Met. IV 1003b23–26). Интересно, что сама структура фразы – сравнительная конструкция – предполагает, что то же самое *сущего* и *единого* должна пониматься через аналогию с *причиной* и *началом*, которые нам понятнее, чем *сущее* и *единое*.

Итак, в данном контексте *начало* и *причина* понимаются Аристотелем как синонимы, как одно и то же, сопутствующее друг другу. Он разъясняет это так: когда мы говорим: «Он есть один человек» и « он есть существующий человек», – это не выражает что-то разное», ведь «ясно же, что «сущее» не отделяется от «единого» ни в возникновении, ни в уничтожении» (Met. IV 1003b27–28), т.е. прибавление в высказывании о какой-либо вещи слов *единое* и *сущее* ничего дополнительного не вносит[255]. Также следует понимать и *начало* и *причину*.

---

[254] Перевод наш. – С.К.

[255] Более подробное объяснение того, почему «единое некоторым образом обозначает то же самое, что и сущее» (Met. 1054a12-19), дается Аристотелем в X кн. «Метафизики», в которой им приводится еще один аргумент в отношении синонимичности *единого* и *сущего*. Суть его

Причина дома – строитель, но также можно сказать, что он – его начало. Однако не всегда бывает возможным сказать о причине какой-либо вещи, так же, как и о его начале. Объем понятия начала задается Аристотелем больше, чем объем понятия причины, ведь «все причины суть начала», но не наоборот. Не снимается и вопрос различия начала и причины по определению, который в первую очередь сводится к проблеме того, как Аристотель определял причину.

Нельзя сказать, что вопрос различия / сходства *начала* и *причины* не затрагивался исследователями Аристотеля. Так, уже в поздней античности к этой проблеме было привлечено внимание Симпликия, который в своем комментарии к «Физике» Аристотеля, пишет, что на вопросе о соотношении начала и причины «стоит остановить внимание»[256]. Сам вопрос он формулирует так: «Что такое начало и чем оно отличается от причины и элемента?»[257]. Этот комментарий нам важен тем, что помимо своей точки зрения на эту проблему, Сипликий приводит еще и две другие, из чего следует, что аристотелевское понимание *начал* и *причин* не было очевидно уже в античности.

Первая точка зрения принадлежит Александру Афродисийскому и его предшественнику Евдему, вторая – Порфирию. Согласно первой, *начала* и *причины* следует различать следующим образом: на *начала* и *причины* в собственном смысле слова и на такие, которые могут быть названы одновременно и *началом* и *причиной*. Александр говорит, что «*началом* в собственном смысле называется действующая [причина], почему и говорится о «начале движения», а собственно *причиной* – то, ради чего и форма (ибо в природных вещах форма и есть целевая причина)»[258]. Материальную причину Аристотеля он считает правильным называть э*лементом*, так как она есть то, что «находится внутри»

сводится к следующему: *единое* относится к категориям так же, как *сущее*, и сопутствует им в стольких же значениях.

[256] *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1) / Пер. Т. Ю. Бородай // Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С.339.

[257] Там же.

[258] Там же.

(ἐνυπάρχον), и что определяется как материя[259]. В таком различении *начал* и *причин*, по мнению самого Симпликия, он следует за Евдемом, который также называл материальную причину *элементом*, причину же, являющуюся «источником движения»,[260] – *началом*. Однако данные *начало* и *элемент* могут быть, по его мнению, названы одновременно и *причиной*. А вот причина «то, ради чего» (т.е. целевая) никак не может быть названа ни элементом, ни началом, а только *причиной*. Как элемент, она «не входит в состав причиненного, например, здоровье отнюдь не содержится внутри прогулки, так и начало, мы не можем сказать, что здоровье – это начало прогулки[261]. Что касается формы, то эта причина, считает Евдем, «родственна целевой и часто с ней совпадает»[262]. Так что, *причиной*, делает он вывод, «более всего подобает называть именно [целевую причину], то, ради чего»[263].

Вторая точка зрения на эту проблему, как мы уже сказали, принадлежит Порфирию. Все значения *начала,* разбираемые Аристотелем в его «словаре» (Met. V, 1), Порфирий сводит к известным нам *четырем причинам* (материи, форме, действующему началу, цели). Таким образом, он делает вывод, что «слово "причина" употребляется в стольких же значениях, в скольких и "начало"»[264]. Однако одновременно он и разводит их: «По подлежащему начало и причина — одно и тоже, но по понятию различаются: ибо начало мыслится таковым, поскольку предшествует, а причина – поскольку делает нечто и поскольку служит целью того, что причиняет. Впрочем, и причина в возможности есть начало, и начало в возможности есть цель. Поэтому понятие начала предшествует понятию причины»[265].

И ту и другую точку зрения Симпликий подвергает критике. Что касается первой точки зрения, согласно которой, *причиной* в собственном смысле слова

---

[259] Там же.
[260] Там же.
[261] Там же.
[262] Там же
[263] Там же.
[264] Там же. С.340.
[265] Там же.

может называться только целевая причина, Симпликий говорит, что именно она-то как раз и является в большей степени *началом*, чем все остальные. Ведь если они считают, что она «наипервейшая из всех вещей», то, следовательно, она и есть *начало*. Что касается формы: то она в первую очередь – элемент, ведь все сложное составное составлено из формы и материи[266]. Порфирия он упрекает в том, что, во-первых, понятия начала и причина не всегда совпадают: *причины*, действительно, всегда могут быть названы началом, а вот наоборот – нет. Например, говорит Симпликий: «Начало таких вещей как путь или драма не может называться причиной»[267]. Далее, продолжает он, начало никак не может предшествовать причине в понятии, «потому что причина необходимо должна предшествовать завершению а начало, понимать ли его как часть или как элемент, существует одновременно с завершенной [вещью]»[268].

Сам Симпликий по поводу различия между *началом* и *причиной* у Аристотеля высказывается следующим образом: «Аристотель никогда не подразделял начало, как общее понятие, на причины в собственном смысле, каковы действующая и целевая причина, и то, что некоторые впоследствии назвали — сопутствующие причины, каковы элементы»[269]. Поэтому для него «первые начала в собственном смысле слова и первые причины в собственном смысле слова – одно и то же»[270].

Итак, мы видим, что данный вопрос – различие и сходство *начала* и *причины* у Аристотеля вызывал определенные трудности, и не имел однозначного решения в античности, как не имеет его и сегодня. Скажем, И. Дюринг, один из авторитетнейших исследователей Аристотеля считает, что по преимуществу причиной может быть названа только одна из четырех причин – *то откуда*

---

[266] Там же. С.341.
[267] Там же.
[268] Там же.
[269] Там же.
[270] Там же

начало движения, остальные причины, собственно, следуют из значений *начала*[271].

Помимо вопросов, связанных с семантическим сходством и различием ἀρχή и αἴτιον, существенен еще один: почему Аристотель, который столь лаконичен в словах, «не прибавляя ни к имени, ни к глаголу ни единой словесной подпорки, если формы падежа или спряжения дают возможность понять – а лучше сказать – расшифровать фразу»[272], – *начала* и *причины* часто употребляются вместе. Если предположить, что семантически *начала* и *причины* схожи – «все причины есть начала», то получается, что Аристотель повторяется.

Синтаксис греческого языка (как впрочем, и любого другого) требует постановки соединительного союза (в греческом языке – это союз καί) между словами при определенных условиях: когда они связаны между собой или по содержанию, или по смыслу, а также, являются словами «одной природы» (однородными членами предложения). Используются же соединительные союзы для простого перечисления, для связи или противопоставлении между словами[273]. В нашем случае речь идет, скорее всего, о некоторой связи между ἀρχή и αἴτιον, недаром Аристотель, когда говорит об их «сопутствии» друг другу, использует слово ἀκολουθεῖν, которое означает следовать (за), сопровождать, идти вслед (за). Однако, имея в виду то, что ἀρχή и αἴτιον некоторым образом обозначают одно и то же, эта связь может выстраиваться исходя из определения данных понятий как ограничение или дополнение их друг другом в смысловом отношении. Необходимость такой связи задается определенным контекстом, так как, например, просто указать на то, *что* есть *начало* чего-то, будет эквивалентно указанию на его *причину*, и в таком случае не требуется их совместного употребления.

---

[271] *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966. S.238.
[272] *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии. М: Трикста, 2008. С. 209.
[273]И еще одно условие: если речь идет не о логической конъюнкции, а о конъюнктивной связи в естественном языке, то перестановка местами соединяемых слов может искажать смысл всего высказывания. В нашем случае это выявление контекстов, когда речь идет о *началах и причинах,* а когда о *причинах и началах,* и насколько эти употребления не случайны.

Так, М. Хайдеггер, говоря о совместном употребление ἀρχή и αἴτιον в отношении разбираемого им понятия φύσις, делает акцент на αἴτιον, замечая, что «для выражения aitiov и aitia недвусмысленно стоит слово ἀρχή»[274]. Причину (αἴτιον), говорит он, нужно понимать как то, «что выступает виновником, из-за которого некое существо есть то, что оно есть. Эта вина не имеет характера причинения в смысле «каузально» действующего воздействия; так, протяженность, например, принадлежит к вещественному характеру материальности, но протяженность не причиняет вещественности, причина должна здесь пониматься буквально как первый зачин, который совершает открытие этой вещности какой-либо вещи»[275]. Ἀρχή, начало, которое он предлагает понимать как нечто двойственное: как начало (от которого нечто исходит – «исход») и как господство (то, «что начальствует» – одно из разбираемых нами выше значений начала – «то, по чьему решению двигается движущееся и изменяется изменяющееся»[276]), является в данном случае уточняющим для причины. Хайдеггер говорит, что «понятие об ἀρχή дает тут же употребленному αἴτιον, причине, более определенное содержание»[277].

Для выяснения того, почему *начала* и *причины* сопутствуют друг другу, в первую очередь, как было нами замечено, важен контекст. И таким основным контекстом у Аристотеля является ведущееся им исследование – *поиск* (ζήτησις), нацеленный на выявление начал и причин сущего. Причем акцент в этом *поиске* ставится именно на причине[278], собственно, она и инициирует этот *поиск*: ведь

---

[274] *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις Аристотеля „Физика“ В 1 / Пер с древнегреческого Т.В. Васильевой // *Васильева Т.В*. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Савин С. А., 2004. С.127.
[275] Там же.
[276] Там же.
[277] Там же.
[278] В этой связи интересны слова Р. Декарта в «Началах философии», он говорит, что тот, кто хочет овладеть философией, должен начинать «с исследования первых причин, называемых началами» (*Декарт Р.* Начала философии // *Декарт Р.* Избранные работы /Пер с фр. В.Н. Ивановского. М., 1950. С.412.

«начало – это то, что [дано], и, если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в «почему»» (E.N. I 1095b6–7)[279], т.е. причине.

Поиск (исследование) начал и причин у Аристотеля выстраивается в соответствии с его дифференциацией наук на теоретические, практические, поэтические, где каждая определенная наука у Аристотеля занимается поиском собственных начал и причин: «Всякое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не сущим вообще и не поскольку оно сущее» (Met. VI 1025b11). Так, «Физику» Аристотель начинает с таких слов: «В науке о природе надо попытаться определить, прежде всего, то, что относится к началам» (Phys. I 184a15), и как поясняет Симпликий: «Именно их он затем и определяет – начала, соответствующие предмету, который он взялся изложить, а вовсе не общие [для всех наук], подлежащие рассмотрению [не физика, а] первого философа»[280].

Итак, прояснение вопроса, связанного с пониманием *начал и причин* у Аристотеля, требует, во-первых, обращения к контекстам, в которых встречаются рассматриваемые нами понятия; во-вторых, рассмотрение данных понятий как основополагающих принципов в контексте философской системы Аристотеля[281].

---

[279] Здесь и далее текст «Никомаховой этики» цитируется в переводе Н.В. Брагинской по изданию: *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

[280] С*импликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1). С. 342. Ср. также: *E.N. I:* «Нужно стараться преследовать" каждое начало по тому пути, который отвечает его природе, и позаботиться о правильном выделении [начал]» (E.N. I 1098b5-6), *Met. I*: «Мудрость есть наука об определенных причинах и началах» (Met. I 982a2).

[281] Согласно И. Дюрингу сочинения Аристотеля, относящиеся к вопросу о началах и причинах, следующие:

1. «О благе» (περὶ τἀγαθοῦ) (возможно, конспект той самой платоновской лекции, но, если и так, то выполненный в стиле Аристотеля: в его терминологии, как он это делает в иных произведениях, где обсуждает мысль предшественников). Явно одно из самых ранних аристотелевских произведений;
2. «О противоположностях» (фигурирует в каталогах под разными названиями, например: ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, или διαίρεσις τῶν ἐναντίων, или περὶ ἐναντίων, у некоторых комментаторов – περὶ ἀντικειμένων). На содержании этого сочинения некоторый намек дает Met. X 3, 1054 a 29;
3. «О философии» (περὶ φιλοσοφίας). В эллинистическую эпоху этот диалог был хорошо известен. Реконструкцию см.: Wilpert P. Die Aristotelische Schrift Über die Philosophie // Autour d'Aristote. Receuil d'études de philosophie ancienne et medieval offert à Mrg. A. Mansion. Louvain, 1955. Кроме того, один итальянский исследователь полагает, что Phys.

Начало (ἀρχή) и причина (αἴτιον) употребляются следующим образом: как различающиеся, как синонимичные и как «сопутствующие» друг другу.

Рассмотрение данного вопроса мы начнем с логических трактатов[282], которые хотя и не входят в систему аристотелевской классификации наук, однако играют особую роль в системе познания[283], так как именно на их основе Аристотель выстраивает знание конкретных дисциплин. В первую очередь в фокусе наших интересов будет «Вторая Аналитика», которая нацелена на поиск логических (а по сути – онто-логических) оснований научного знания (ἐπιστήμη) – доказательстве и поиске его первоопределений (начал).

I 8 – 9 является фрагментом этого сочинения. См.: Untersteiner M. Il Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele // Rivista di Filologia e di Istruzione Classica. 1960. P. 337 – 362; 1961. P. 121 – 159. Очевидно, что «О философии» (περὶ φιλοσοφίας), «О противоположностях», Phys. II и Met. Λ (XII) написаны примерно в одно время и близки по содержанию. Например, в Met. Λ 7, 1072 b 1 – 3 Аристотель ссылается на произведенное им в «О противоположностях» различие между οὗ ἕνεκά τινος и τινι. В Phys. II 2, 194 a 35 – 36 он проводит то же различие, ссылаясь уже на «О философии» (περὶ φιλοσοφίας). Никто не сомневается в том, что Phys. II относится к одним из самых ранних сочинений Аристотеля. В. Йегер уверен, что это сочинение было написано раньше, чем самые ранние из книг «Метафизики» (Jaeger W. Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923. S. 311 – 314.);

4. «О началах» (περὶ ἀρχῶν) = Phys. I. Именно под этим названием Phys. I значилась в александрийском каталоге (см.: Диоген Лаэртский, 41; Гесихий, 21). «А что касается начала в отношении формы (…) есть дело первой философии» – отсылка к Met. Λ. «О природных же и преходящих формах мы расскажем в последующем изложении» – предвосхищение темы Phys. II;
5. Phys. II. Тоже была самостоятельным и ранним произведением Аристотеля. Посвящена рассмотрению четырех αἴτια. В каталогах нет такой же однозначности, как к в отношении Phys. I, но стилистические соображения (связывание начала каждой книги посредством соединительной частицы) свидетельствуют о том, что книги «Физики» с III по VII представляют собой единство. Phys. II стоит особняком как от Phys. I, так и от Phys. III – VII;
6. Met. L (XII). (*Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.S.183–194).

[282] К логическим трактатам («Органону») Аристотеля относятся: «Категории», «Герменевтика», «Первая Аналитика», «Вторая Аналитика», «Топика», «О софистических опровержениях».

[283] Так, если для Платона необходимым условием для занятий философией было знание математики, то у Аристотеля такую роль (до приступа к философским занятиям) выполняет логика (аналитика) (См., например: Met. IV 1005b4-5).

2.2 Начала и причины ἐπιστήμη («Вторая Аналитика»)

Основной контекст, в который вписаны *начала* и *причины* во «Второй Аналитике», связан с формированием Аристотелем в данном трактате метода научного познания – доказательства или демонстрации (ἀπόδειξις)[284], где *причина* – необходимое понятие в доказательстве, *начало* же рассматривается Аристотелем в связи с необходимостью науки основываться «на [положениях] истинных, первичных, неопосредованных» (An. Post. I 71b21–22)[285].

Нужно заметить, что во «Второй Аналитике» (как, собственно, и в других логических трактатах) понятия начала и причины практически не встречаются ни как сопутствующие друг другу, ни как синонимичные. Их значение в научном познании Аристотелем разводится. *Причина* как необходимое условие любого доказательства есть, скорее, путь к *началам* (An. Post. I 84b23– 4).

Как уже было сказано, основная проблематика «Второй Аналитики» – доказательство. Под доказательством Аристотель понимает аподиктический силлогизм[286], который есть связь двух посылок о необходимо присущем (ἀνάγκης ὑπάρχειν) при помощи среднего термина (τὸ μέσον)[287] («силлогизм доказывает что-то относительно чего-то через средний термин» (An. Post. I 71b17)). И вот этот «средний термин и есть причина» (An. Post. II 90a7), и во всяком исследовании, говорит Аристотель, ищут именно его (An. Post. II 90a35). Ведь мы тогда «знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, привходящим образом, когда думаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно

---

[284] Нужно заметить, что помимо данного метода, Аристотелем во «Второй Аналитике» рассматривается еще один метод ἐπιστήμη - наведения или индукции (см.: An. Post. II 19).

[285] Здесь и далее текст «Второй Аналитики» цитируется в переводе З.Н. Микеладзе по изданию: *Аристотель.* Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.

[286] Помимо аподиктического силлогизма, на котором базируется теоретическое знание, Аристотель различает также диалектический силлогизм, который исходит в отличие от первого не из необходимых (достоверных) посылок, а из вероятностных посылок, некоторых допущений.

[287] Если не взят средний термин, то силлогизм вообще не получится (An. Prior. 47b8–9). Здесь и далее текст «Первой Аналитики» цитируется в переводе З.Н. Микеладзе по изданию: *Аристотель.* Первая Аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 117–254.

причина ее и что иначе обстоять не может» (An. Post. I 71b9–10)[288]. Таким образом, причина в доказательстве (как средний термин) – это необходимая связь между двумя посылками[289]. Чтобы связать две посылки нужно найти то, что будет необходимо присуще им обеим – нечто общее. И здесь возможны два варианта: первый, когда мы начинаем с допущения посылок, а затем совершаем на их основании умозаключение, и, второй, когда мы уже имеем некоторое заключение, а затем ищем средний термин[290], причем, последний вариант, нужно заметить, предполагает поиск (ζήτησις).

Искать причину мы начинаем тогда, когда нет очевидности в том, «почему одно присуще (ὑπάρχειν) чему-то другому» (Met. VII 1041a9–11)[291]. Мы, говорит Аристотель, воспринимаем, например, чувствами лунное затмение (т.е. оно очевидно), «но не воспринимаем, почему оно вообще происходит» (An. Post. I 88a). Конечно, если бы мы находились на луне, вопроса: *почему* происходит лунное затмение – не возникало бы, все сразу бы стало очевидным (An. Post. II 90a26–8). Однако чувствами необходимо воспринимается только единичное, т.е. «определенное нечто, где-то и теперь» (An. Post. I 87b33), «увидеть» *почему* есть лунное затмение, сделать очевидным для мышления (т.е. доказать) – это значит найти общее, т.е. «*что* есть всегда и везде» (An. Post. I 87b33)[292] – то, что присуще и одному и другому, т.е. выявить причину[293].

Вообще, поиск (причины) для Аристотеля разворачивается в четырех направлениях: « (1) что *есть* (τὸ ὅτι), (2) *почему* есть (τὸ διότι), (3) *есть* ли (εἰ ἔστι) и (3) *что* есть (τί ἐστιν) (An. Post. II 89b24). В случае «что *есть»* и «*есть* ли»

---

[288] Ср.: Phys. II 194b19–20.
[289] См.: An. Prior. I 32, An. Post I 6.
[290] Так, сообразительность, например, есть «способность мгновенно найти средний термин» (An. Post I 89b10).
[291] *В Met. VII 17* Аристотель рассматривает вопрос поиска причины – «почему одно присуще чему-то другому» – онтологически, исследуя сущность. См. подр. разбор данной главы у А.Г. Чернякова: *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. Спб., 2001. С.97–99. Однако сущностью занимается первая философия, в нашем разборе мы остановимся лишь на *поиске* причин в границах, очерченных *Второй Аналитикой.*
[292] См.: An. Post. I 87b20–25, 87b34.
[293] «Общее ценно потому, – говорит Аристотель, – что оно выявляет причину» (An. Post. I 88a5).

мы ищем «есть ли для нее среднее (средний термин) или нет» (An. Post. II 89b38), а когда спрашиваем «*почему* есть» – ищем «*что* есть»[294] именно это среднее, т.е. определяем искомое. Причем, выстраивая силлогизмы о том «что *есть»* и «*почему* есть», только во втором случае мы находим причину (An. Post. I 78a35)[295]. В первом случае мы имеем «доказательство лишь того, что нечто *есть*» (An. Post. II 98b20), необходимость которого Аристотель объясняет тем, что прежде, чем ставить вопрос о том, «*что* есть» данная вещь, мы должны убедиться в факте ее существования, «ибо невозможно знать, *что* именно есть (данная вещь), не зная есть ли она» (An. Post. II 93a20).

Итак, мы видим, поиск причины идет от выяснения «*есть* ли» или «что *есть*», в которых, как замечает Е.В. Орлов, «речь идет о бытии»[296], к доказательству «*почему* есть» (или равнозначному ему «*что* есть»), и в которых «речь идет об определении»[297].

Тот факт, говорит Аристотель, что «средний термин есть определение первого крайнего термина, в силу этого всякое знание опирается на определения» (An. Post. II 99a23). Однако само определение «касается сути вещи, т.е. ее сущности, тогда как все доказательства, очевидно, предполагают и принимают (заранее) суть (вещи)» (An. Post. II 90b30–31)[298], т.е. определение должно уже изначально включать и обнаруживать причину. Получается, что доказательство есть знание того, что уже само по себе присуще рассматриваемому. Роль причины

---

[294] «Знать, что именно есть данная вещь и знать причину ее бытия одно и то же». (An. Post II 90a). Например, вопрос «что *есть*» (что такое затмение луны) и вопрос «*почему* есть» (почему происходит затмение луны) означает одно и то же (An. Post II 90a31-32).

[295] Например, доказательство: то, что планеты близки к нам, следует из того, что они не мерцают, - это силлогизм «что *есть»* (средний термин – не мерцать). Доказательство: планеты не мерцают, потому что они близки, – это силлогизм «*почему* есть» (средний термин – быть близким). В доказательстве «*почему* есть» доказательство ведется через большую посылку, а для того, чтобы доказать «что *есть»*, нужно найти такое определение, которое включало бы в себя и определение «*почему* есть». (An. Post. I XIII).

[296] *Орлов Е.В.* Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Том 2. Вып. 1. Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2008. С.22.

[297] Там же.

[298] Ср.: «Итак, определение выражает суть вещи, доказательство же – что это об этом сказывается» (An. Post. II 91a1).

как среднего термина сводится к тому, чтобы показать (что и значит – доказать) эту присущность.

Следующая проблема, которую мы затронем в контексте нашего исследования *начал* и *причин* – это проблема поиска *начал* доказательств (силлогизмов). «Начала, – определяет Аристотель в соответствии с исследуемым им предметом «Второй Аналитики», – это суть сами посылки (силлогизмов)» (An. Post. I 88b5). И по роду он различает их следующим образом: «такие, из которых что-то (доказывается)» (An. Post. I 88b25) и это «суть общие (всем начала)» (An. Post. I 88b28), и «такие, относительно которых что-то (доказывается)» (An. Post. I 88b26), и они свойственны «лишь отдельным (наукам), например число, величина» (An. Post. I 88b29).

Одним из главных вопросов, если не главным, «Второй Аналитики» является вопрос, связанный с поиском первых неопосредованных посылок (первоопределений) доказывающих силлогизмов, т.е. первых начал ἐπιστήμη, от которых с необходимостью зависит истинность того, что из них выводится. Поэтому и считать их нужно, говорит Аристотель, «более достоверными, чем доказываемое» (An. Post. I 72b).

Начала ἐπιστήμη (т.е. первые неопосредованные посылки), постулирует Аристотель, – недоказуемы[299], и, следовательно, они не могут быть предметом доказывающей науки («начала не могут быть началами науки» (An. Post. II 100b14)). «Только ум (νοῦς), – говорит Аристотель во «Второй Аналитике» II, 19, – может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала» (An. Post. II 100b 13), являясь и «началом науки», и «началом начал» (Там же)[300]. То есть первые начала есть предмет ума (умозрения, интуиции). Толкование этой главы вызывает серьезные дискуссии в критической литературе. Так как помимо метода доказательства, Аристотелем во «Второй Аналитике» II, 19 рассматривается еще один метод ἐπιστήμη – наведение или индукция, наличие

[299] «То, что начала существуют, - говорит Аристотель, - необходимо принять, прочее следует доказать» (An. Post. I 76a33-4).
[300] Ср.: An. Post. I 85a, 88b35-89, Met. XII 1072b18-21, 1075a3-5, De An. 410b13-14.

которого параллельно с доказательством создает определенную проблему. Так как с одной стороны, говорит Аристотель, первые начала ἐπιστήμη мы познаем через наведение, т.е. из опыта; «ибо именно таким образом восприятие порождает общее» (An. Post. II 100b5), а с другой стороны в этой же главе «Второй Аналитики», которую Дж. Барнс считает «двуликим Янусом», говорится, что первые начала выявляются (интуитивно схватываются) умом (An. Post. II 100b13). В итоге, возникает вопрос: что же все-таки является началом науки для Аристотеля – опыт или ум (интуиция). Однозначного решения этой проблемы среди исследователей нет. Общепринятым считается следующий вариант ответа: мы движемся в нашем познании первых начал доказательств путем индукции – от единичного к общему, однако сам момент обобщения совершается посредством ума (интуиции), т.е. получается неполная индукция. Сомнения, которым подвергается данное решение среди исследователей, связаны с рядом спорных вопросов: как мы различаем познавательные способности души, о каких именно первых началах[301] идет речь и др., также вызывает сомнение сам способ толкований, имеющих зачастую картезианский характер[302].

Итак, подведем итоги. *Начала*, о которых идет речь во «Второй Аналитике», соответствуют одному из рассмотренных нами выше значений ἀρχή (Met. V, 1) – «*откуда* как от первого познается предмет, например, основания доказательств» (1013a 15–16), и такими началами во «Второй Аналитике» являются первые посылки силлогизмов[303], которые недоказуемы, а выявляются (интуитивно схватываются) только умом. *Причину* во «Второй Аналитике» Аристотель

---

[301] См. подробно, с разбором различных мнений по данной проблеме: *Орлов Е.В.* О началах человеческого разумения. Аристотель. Новосибирск, 2011.

[302] См. подробнее: *Barnes J.* Proof and the Syllogism // Aristotle on Science: The Posterior Analytics. Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum. / Ed. by E. Berti. Padua and New York/ 1981. P. 17–59, *Ferejohn M.* Empiricism and the First Principles of Aristotelian Science // A Companion to Aristotle. / Ed. by G. Anagnostopoulos. Wiley-Blackwell. 2008. P. 66-80, *Kahn C.H.*. The Role of Nous in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19 // Aristotle on Science: The Posterior Analytics (Proceeding of the Eighth Symposium Aristotelicum). P. 385–414, *Lesher, J.* The Meaning of NOUS in the Posterior Analytics // Phronesis, Vol. 18, №1. 1973. P.44–68, *Орлов Е.В.* О началах человеческого разумения. Аристотель. Новосибирск, 2011.

[303] Аристотель различает начала силлогизмов и начала доказательств, и только последние вместе с доказательством составляют ἐπιστήμη.

определяет как средний термин доказывающего силлогизма[304]. И в этом смысле – в построении силлогизма – Аристотель разводит *причину* и *начало*: средний термин силлогизма – *причина*, а первые посылки силлогизма – *начала*[305]. Однако есть и то, что их сближает и дает возможность говорить в каком-то смысле об их синонимичности. Суть среднего термина (причины) заключается в нахождении необходимой связи между двумя посылками, т.е. нахождении между ними общего, объясняющего (доказывающего) почему одно необходимо присуще (ὑπάρχειν) другому. Эту присущность Аристотель выражает словом ὑπ-άρχειν, которое, как мы видим, семантически родственно ἀρχή. Префикс ὑπ- имеет значения: *под-*, *подчиненности*, *скрытости*, *сопровождения*. *Начало* – это всегда то, что предполагает *иное*, то, началом чего оно является, и с которым оно необходимо связано. *Причина* же выявляет (доказывает) эту неочевидную зависимость (подчиненность, скрытость) *иного* от *начала*. И в этом смысле – найденная причина, собственно, и есть начало. «Знать, что именно есть данная вещь (т.е. начало) и знать причину ее бытия одно и то же» (An. Post II 90a).

2.3 Начала и причины умозрительных наук

Теоретическое знание Аристотель делит на три умозрительные науки: «математику, учение о природе, учение о божественном» (Met. VI 1026a20), и очерчивает их границы следующим образом: «Учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые

---

[304] Есть один момент, который хотелось бы отметить. Как и в других своих книгах, Аристотель говорит о четырех видах причин: «первая – суть бытия вещи; вторая – то, при наличии чего необходимо есть что-то другое; третья – первое двигавшее; четвертая – то, ради чего» (An. Post. II 94a20-5). Три из них практически совпадают с теми, что рассматриваются им в «Физике» (Phys. II, 3) и «Метафизике» (Met. V, 2). Интересна вторая причина, так называемая «материальная причина». Ее Аристотель понимает как «материю» силлогизма, т.е. как связь трех терминов силлогизма, носящих необходимый характер.

[305] Причем, в том случае, когда первые начала нам неизвестны, то процесс доказательства выстраивается как постоянное уплотнение среднего термина, пока «не будет достигнуто нечто неделимое, т.е. единица» (An. Post. I 84b). Предельный средний термин есть нечто простое – единица, и является началом доказательства. И будучи началом, сам он уже не может быть доказан, а выявляется умом.

части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (Met. VI 1026a15–17). Причем каждая из них, настоятельно обращает наше внимание Аристотель, имеет своим предметом (ищет) свои «определенные причины и начала» (Met. VI 1025b8–9)[306].

Можно заметить, что в основе такого деления теоретических наук лежат два понятия[307], хотя в определенном смысле можно говорить и о трех: это то, что суь *самостоятельно* (χωριστὰ) и то, что суть *неподвижно* (ἀκίνητα), а также их противоположности (несамостоятельность и подвижность), т.е. *лишенность* первых двух[308]. Бытие-χωριστὰ и бытие-ἀκίνητα отсылают к двум важным понятиям философии Аристотеля – сущности (οὐσία) и движению (κίνησις), которые в свою очередь определяют основной предмет поиска физики (то, откуда начало движения) и первой философии (что такое сущность).

Итак, предметом нашего обсуждения будут *начала* и *причины* физики и первой философии. Мы намеренно не выделяем их в отдельные параграфы, так как, собственно, физика – главный конкурент первой философии за обладание знанием о сущем[309], обладая самостоятельностью, она пересекается с предметом первой философии – сущностью. Как говорит Аристотель: если бы не было

---

[306] В данной классификации особое место Аристотель отводит первой философии. Если все остальные науки имеют дело с «одним определенным сущим и одним определенным родом» (Met. VI 1025b8-9), а никак не «с сущим вообще и не поскольку оно сущее», то первая философия «исследует сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему» (Met. VI 1025b10). Поэтому и считать ее нужно, говорит Аристотель, «предпочтительнее других умозрительных наук» (Met. VI 1026a23), т.к. она первая, в смысле, что она предшествует всем остальным наукам (Met. VI 1026a30).

[307] На самом деле комбинаций из двух понятий должно получаться четыре. «Четвертая наука» должна была бы быть о «подвижном» и «несамостоятельном». Под такое определение подошла бы наука «о первой материи», однако о первой материи не может быть знания, т.к., во-первых, она есть чистая возможность, а во-вторых, она не имеет «вида», и соответственно λόγος.

[308] Деление Аристотель проводит исходя из предмета первой философии, поэтому и предмет физики у него – *существующее не неподвижно* (οὐκ ἀκίνητα). Ср.: *Phys. II 198a30-31*: «Существует три области исследований: одна – о [вещах] неподвижных, другая – хотя и о движущихся, но не гибнущих, третья – о подверженных гибели».

[309] Как говорит М. Хайдеггер: «Вообще мало смысла утверждать, что «Физика» предшествует «Метафизике», поскольку метафизика в такой же степени есть «физика», как и физика – «метафизика»» (*Хайдеггер. М.* О существе и понятии φύσις Аристотеля «Физика» B 1. С.122).

«какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе» (Met. 1026a28–29).

В составе «Физики» выделяют две книги, стоящие особняком от книг с III по VII (представляющих собой единство), – это I и II. Первая книга значилась в александрийском каталоге как «О началах» (περὶ ἀρχῶν), Вторая книга, относящаяся также к раннему периоду творчества Аристотеля, посвящена рассмотрению четырех αἴτια[310]. Интересно, что в I книге одним из главных своих оппонентов Аристотель делает Парменида, философская концепция которого ставит под сомнение саму возможность разговора о началах, а во II книге – Демокрита, который, как мы знаем, первым задает проблематику причины.

Остановимся подробнее на этих двух книгах, так как в них, на наш взгляд, и выявляется суть проблемы сходства и различия *начал* и *причин* в учении Аристотеля.

Свое рассуждение *о началах* в I книге «Физики» Аристотель начинает, как и в «Метафизике», с критики предшественников, в чем-то повторяя его. С одной стороны, речь вроде бы должна идти о разных началах: в физике – о физических, в метафизике – о метафизических, однако так как первых философов он классифицирует как «физиков», то разговор о *началах* в определенном смысле совпадает. Совпадает он также и потому, замечает А.В. Ахутин, что «между бытием ἁπλῶς и бытием φύσις не так-то легко провести логическую границу. «Онтологическое» и «физическое» нельзя попросту развести по разным рубрикам и наукам»[311]. Определяя φύσις как то, что «в первичном и собственном смысле

[310] Нужно заметить, что Симпликий, в своем комментарии к «Физике», выражается не совсем однозначно в отношении, как названия книг, входящих в состав «Физики», так и самого названия трактата. Так, в одном месте он пишет: «сам Аристотель обычно называет первые пять книг *О началах*, а три следующие – *о Движении*» (*Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1). С. 334), а в другом месте, ссылаясь на книгу Адраста « О порядке сочинений Аристотеля», выражает неуверенность: «некоторые давали этой работе заголовок *О началах*, другие называли ее *Лекциями по физике*, а третьи объединяли первые пять книг под заголовком *О началах*, а последние три – *О движении*. Кажется, именно так упоминает их во многих местах и сам Аристотель» (Там же. С. 332).

[311] *Ахутин А.В*. Понятие «природа» в античности и в новое время. М.: Наука, 1988. С.129.

слова есть сущность» (Met. 1015a13–14), Аристотель с необходимостью делает ее предметом первой философии.

Как мы уже сказали, одним из главных оппонентов Аристотеля в I книге становится Парменид. Его критика у Аристотеля сводится к тому, что единое и неподвижное бытие Парменида не может быть *началом*, собственно, *начало* вообще по своему определению не может быть единым и неподвижным[312]: «рассмотрение вопроса об одном и неподвижном сущем не относится к исследованию природы: как геометр не может ничего возразить тому, кто отрицает начала [геометрии], – это дело другой науки или общей всем, – и тот, кто занимается исследованием начал: ведь только единое, и притом единое в указанном смысле, еще не будет началом. Ведь начало есть начало чего-нибудь или каких-нибудь вещей» (Phys. I, 185a1–5).

То главное, что хочет сказать Аристотель в отношении характеристики φύσις, и что логически Парменид отделил от бытия, – это движение. Поэтому следующие теоретические построения Аристотеля связаны с поиском таких начал τῶν φυσικῶν, которые, в первую очередь, объясняли бы движение. И такими началами являются противоположности. Ведь всякое возникновение, уничтожение, изменение есть переход из противоположного в противоположное (Phys. I 188b22–26). Аристотель уходит от частных случаев противоположностей, о которых говорили первые философы (холодное – теплое, влажное – сухое, четное – нечетное и др. (Phys. I 188b30–35)), и находит такую пару противоположностей[313], которая является общей для всех – это форма (εἶδος) и лишенность (στέρησις). Однако ни одна из противоположностей в принципе не может быть первой – началом, иначе, говорит Аристотель, будет «начало начал» (Phys. I 189a30) – что-то должно лежать в основании, некое подлежащее (ὑποκείμενον), то, что «домогается формы», и это у Аристотеля – материя (ὕλη).

[312] Также *начал* не может быть и бесконечно множество, ведь в этом случае «сущее будет непознаваемо» (Phys. I 189a12–13).
[313] Логически, доказывает Аристотель, такая пара может быть только одна (Phys. I 6).

Таким образом, мы можем говорить о трех началах: форме, материи, лишенности[314].

Итак, кажется несомненным, что поиск *начал* φύσις задается у Аристотеля в связи с проблематикой *движения*. Однако верно скорее обратное: сама проблематика *начал* как раз и вытекает из попытки объяснить движение. Ведь только при нахождении *начал*, мы можем указать на нечто неизменное в «физическом сущем», и сделать его тем самым предметом познания.

II книга «Физики», как уже говорилось, посвящена рассмотрению четырех αἴτια. И действительно, можно считать, что основной посыл данной книги – раскрытие φύσις через известные нам четыре причины: «Так как наше исследование предпринято ради знания, а знаем мы, по нашему убеждению, каждую [вещь] только тогда, когда понимаем, "почему [она]" (а это значит понять первую причину), то ясно, что нам надлежит сделать это и относительно возникновения, уничтожения и всякого физического изменения, чтобы, зная их начала, мы могли попытаться свести к ним каждую исследуемую вещь» (Phys. II 194b18–22).

Начинает Аристотель свое рассмотрение данной проблемы с самого определения φύσις: «Природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению» (Phys. II 192a20–23). В связи с данным определением возникает ряд вопросов: 1) в каком смысле φύσις является *началом*, а в каком – *причиной,* можем ли мы говорить о синонимичности этих двух понятий в данном контексте, или одно понятие дополняет (ограничивает) другое? 2) как I книга, где речь шла о трех началах φύσις, согласуется со II, рассматривающей четыре причины (и начала) φύσις?

Все эти вопросы вызывают некоторое затруднение, если не обратиться параллельно еще к одному определению, которое Аристотель дает в своей «словарной статье» (Met. V) , посвященной определениям φύσις: «Природа, или

[314] Данный разговор о «трех началах» продолжается Аристотелем в «Метафизике» (см.: Met. XII 2, 3, 4). Причем, называются эти «три начала», то началами, то причинами.

естество, в первичном и собственном смысле слова есть сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом» (Met. 1015a13–14). Важен следующий момент: φύσις «в собственном смысле слова» – это сущность. После этого становится возможным говорить о φύσις, во-первых, в отношении категорий – качества, количества и т.д., во-вторых, она становится предметом первой философии (т.е. онтологическим вопросом), и поэтому в отношении нее может быть поставлен следующий вопрос: в каком смысле φύσις как сущность есть *начало* и *причина*.

Данный вопрос, то, каким образом мы можем говорить о сущности в отношении того, что она есть начало и причина, разбирается Аристотелем в Met. VII 17. «Причину «почему?», – говорит Аристотель, – всегда ищут так: почему одно присуще (ὑπάρχειν) другому?» (Met. VII 1041a9–11)[315]. Ключевое слово здесь – ὑπάρχειν, о котором говорилось нами выше при разборе «Второй Аналитики», и являющемся важным словом для понимания значения *причины,* а также связи *причины* и *начала*. Однако в данном случае речь идет не о присущности одного другому привходящим образом (затмении луны, например), где причина находится путем доказательства, а о такой присущности одного другому, которая выражает суть бытия данной вещи, т.е. о присущности терминов первой посылки, которые не могут быть доказаны, а составляют предмет первой философии. Почему, например, огню присуще нестись вверх? Потому что он действует по природе и согласно с природой и это присуще ему само по себе (Phys. II 192a). Или, когда мы задаем вопрос: «почему вот эти вещи, например кирпичи и камни, составляют дом?», мы ищем причину – почему кирпичи и камни составляют нечто целое, почему они являются сутью дома [316]. Однако, «прежде чем искать, – говорит Аристотель, – надлежит расчленять», иначе непонятно, что мы ищем («иначе это все равно, что не искать ничего» (Met. VII

[315] См. интерпретацию данной главы: *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. С.97-99.

[316] Аристотель так и говорит в данной главе: «причина, если исходить из определения, – это суть бытия вещи» (Met. VII 1041a29). Нужно заметить, что конструкция τὸ τί ἦν εἶναι является для исследователей Аристотеля одной из самых сложных, как для перевода, так и для понимания.

1041b5)[317]. Для того, чтобы выяснить сущность вещи следует ее *расчленить* на форму и материю. Так при ответе на вопрос «почему вот этот материал есть дом?» – «ищут причину для материи, а она есть форма, в силу которой материя есть нечто определенное; а это причина есть сущность» (Met. VII 1041b15). Таким образом, о причине как сущности[318] мы можем говорить в двух основных значениях, которые Аристотель артикулирует следующим образом: «В смысле последнего субстрата (ὑποκείμενον ἔσχατον), который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ (εἶδος), или форма (μορφὴ), каждой вещи» (Met. V 1017b23–25).

Сказав, что φύσις есть сущность, Аристотель соответственно ее и определяет: 1) как материю (ὕλη) и 2) как форму (μορφή) и вид (εἶδος). А.В. Ахутин замечает, что в данных определениях «речь идет не о причинах φύσις, а о φύσις как причине»[319], т.е. это два разных способа мыслить природу. «Один способ определения природы: она есть первая материя, лежащая в основе каждого из [предметов], имеющих в себе самом начало движения и изменения» (Phys. II 193a 30–32). По другому же способу, говорит Аристотель: «она (φύσις) есть форма (μορφή) и вид (εἶδος) соответственно определению [вещи]» (Phys. II 193a 32–33). Испытывая некоторое сомнение, чем по преимуществу является φύσις – формой или материей, предпочтение Аристотель отдает форме: «Форма скорее, чем

---

[317] До всякого поиска и «расчленения» следует убедиться, что вещь наличествует («бытие надлежит уже иметь и оно должно быть налицо (ὑπάρχειν)» (Met. VII 1041b5).

[318] Сущность (οὐσία) Аристотель определяет в четырех значениях (Met. V, 8), и которые, нужно заметить, понимаются как *начало* и *причина*:

1. Простые тела (ἁπλᾶ σώματα), например, вода, огонь и тому подобное. «Вообще тела (ὅλως σώματα) и то, что из них состоит, – живые существа и небесные светила, а равно и части их» (1071b10-12);

2. «то, что, находясь в вещах, которые не сказываются о субстрате, составляют причину их бытия (αἴτιον τοῦ εἶναι), например, «душа – причина бытия живого существа» (1071b15-16).

3. части, которые определяют и отличают вещь как целое. Например: «с устранением плоскости устраняется целое» (1071b18). То есть то, что является для вещи началом ее определенности;

4. τὸ τί ἦν εἶναι («суть бытия»), «обозначение которой есть ее определение» (λόγος ὁρισμός) (1071b20-21), т.е. то, что, собственно, значит для вещи быть, в смысле начала и основания бытия. Важнейшая черта сущего – его выговариваемость, возможность показать себя в слове.

[319] *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и Новое время. С. 140.

материал, есть природа: ведь каждая вещь скорее тогда называется своим именем, когда она есть в действительности, чем когда [она имеется] только в возможности» (Phys. II 193b 7–8). Природа, понятая в первую очередь как форма, εἶδος, не является больше «сокрытой», в противоположность бесформенной материи, она становится видимой[320], т.е. имеет свой λόγος. Ведь «мясо и кость, – говорит Аристотель, – в возможности еще не имеют собственной природы и не существуют по природе, пока не примут вида соответственно определению (πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον), с помощью которого мы и называем это мясом, а это костью» (Phys. II 193a 30).

Таким образом, о φύσις как о причине мы можем говорить только тогда, когда определяем ее как сущность, т.е. можем рассмотреть ее либо как материю, либо как форму, либо как состоящую из них обеих[321]. Речь о *причине* – это речь о том, каким образом мы можем знать ту или иную вещь, найти суть ее бытия (τὸ τί ἦν εἶναι), высказаться о ней в отношении четырех начал и причин[322] – значит артикулировать ее бытие.

Итак, проблематика *начала* задается Аристотелем в связи с попыткой объяснить движение. *Начало* Аристотель понимает как то, что начинает: откуда что-либо возникает, познается, становится, и что есть «суть первое». Однако это первое может пониматься в разных смыслах. Например, в определении φύσις речь идет о таком начале как первом, которое дает всему сущему стремление к изменению, причем, изменяясь, сущее становится не иным себе, а самим собой. *Причина* понимается Аристотелем в первую очередь как условие и начало познания и нацелена на раскрытие сути бытия (τὸ τί ἦν εἶναι). Анализ контекстов, в которых Аристотель говорит о начале и причине, позволяет сделать следующие выводы, что αἴτιον отдельно встречается у Аристотеля только там, где речь идет

---

[320] Как говорит Хайдеггер: она «есть зримость дающее зрительное» (*Хайдеггер. М*. О существе и понятии φύσις Аристотеля «Физика» В 1. С.156).

[321] Т.к. «Сущность есть причина бытия каждой вещи», то следует искать, «что составляет причину бытия каждой из этих вещей» (Met. 1043a2-3). И это сущность как материя, либо как форма, либо – как состоящая из этих двух (Met. 1043 a28-29).

[322] Мы не рассматриваем подробно две другие причины - «то, откуда начало движения» и целевую причину, так как они сводятся, говорит Аристотель, к причине «что именно есть», т.е. форме (Phys. 198a25). Форма как целевая причина вещи и есть причина ее движения.

исключительно о *четырех причинах*, например, в «Физике» (II, 3), в «Метафизике» (V, 2), во «Второй аналитике» (II, 11). В тех случаях, когда Аристотель рассматривает какую-либо из этих причин отдельно, он может называть ее как причиной, так и началом. Таким образом, заданный Аристотелем поиск начал и причин сущего может быть понят как поиск онтологических и «гносеологических» оснований сущего. Когда Аристотель говорит, что «природа – причина и начало движения и покоя», он отвечает на два вопроса о φύσις как сущности[323]: первый ответ «гносеологический»: он раскрывает φύσις через четыре причины»[324]; второй ответ «онтологический»: он указывает на «первое» – начало рождения, становления, возникновения для вещей существующих согласно с φύσις. Анализ аристотелевских контекстов позволяет выдвинуть следующую гипотезу: каждая из причин, за исключением материальной (т.к. понимается как *возможность*)[325], соответствует основному вопросу отдельной науки. Так, для первой философии – это сущность (суть бытия), для физики – это то, откуда начало движения, для этики – целевая причина. Делая начала и причины онтологическими и одновременно «гносеологическими» принципами своей философии, он тем самым, исходя из самого определения начала, ставит вопрос необходимости первого начала и первой причины, т.е. Ума[326].

---

[323] Вопрос о том, что такое «сущее как сущее», Аристотель сводит к вопросу: что такое сущность. (1028a 31, 1028b2-5).

[324] Физику, говорит Аристотель, «надлежит знать обо всех (причинах), и, сводя вопрос "почему" к каждой из них – к материи, форме, движущему и к "ради чего", он ответит как физик» (Phys. II 198a23-24).

[325] Материя, определяемая как возможность, не может быть предметом отдельной науки.

[326] «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (Met. 1076a) - говорит Аристотель, повторяя Гомера.

2.4 Начала и причины этики

Рассмотрим, какова роль *причин и начал* в этических трактатах[327] Аристотеля. Нужно заметить, что Аристотель и здесь остается верен себе – *начала и причины* являются необходимыми понятиями в раскрытии заданной им проблематики этических сочинений. Причем этика, как и остальные науки, настаивает Аристотель, должна заниматься своими собственными началами: «"преследовать" каждое начало по тому пути, который отвечает его природе» (E.N. I 1098b5–6)[328].

В отличие от теоретических наук, которые направлены на созерцательную деятельность, в этике в определенном смысле Аристотель разрывает

---

[327] К данным трактам, входящим в корпус аристотелевских сочинений, относятся: «Никомахова этика» (E.N.), «Евдемова этика» (E.E.), «Большая этика» (M.M.). Аутентичность и время написания данных сочинений является предметом научных дискуссий. Изложение одной и той же этической концепции в трех этиках, совпадение V–VII книг «Никомаховой этики» с IV–VI книгами «Евдемовой этики» и другие спорные моменты заставляют исследователей сомневаться в принадлежности Аристотелю всех трех трактатов. Наиболее спорным сочинением долгое время считалась «Евдемова этика», авторство которой приписывалось Евдему, ученику Аристотеля, и такое мнение оставалось общепринятым до сер. XX века. Однако сегодня после работ Йегера, Дюринга, Дирмайера и др. исследователей большинством ученых, и мы присоединяемся к данному мнению, «Евдемова этика», а также две другие этики, признаются аутентичным сочинениями. Менее однозначным является вопрос о включенности в «Евдемову этику» трех средних книг, полностью совпадающих с тремя книгами «Никомаховой этикой», так как по причине недостатка свидетельств, доказательство их изначального присутствия в «Евдемовой этике» строится в первую очередь на анализе текстов. И все же мы склоняемся к аргументации, доказывающей их принадлежность «Евдемовой этике». См. следующие работы, касающиеся данной проблемы: *During I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Goeteb., 1957, *Aristoteles*. Eudemische Ethik, tibersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. 2 Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969, *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Eudetian and Nicotachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978, *Joachim H.H.* Aristotle. The Nicomachean Ethics. Commentary Ьy the Study of the Relationship between the late H.H.Joahiщ ed. Ьy D.A.Rees. Oxf., 1951, *Grant A.* The Ethics of Aristotle. 4nd ed. London, 1885, *Rowe C.J.* The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought. Cambr., 1971, *Солопова М.А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // Аристотель. Евдемова этика. М., 2011. С.371-406). И последнее, вопрос, касающейся хронологии этических сочинений Аристотеля (нужно заметить, что этот вопрос остается по-прежнему спорным на сегодняшний день): мы в нашем исследовании будем придерживаться, рассмотренной нами ранее (см. ссылку xx данной работы), датировки сочинений Аристотеля, предложенной Дюрингом (*Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition).

[328] Для Аристотеля важно уже с самого начала изложения правильно выделить именно те начала и причины, о которых пойдет речь в исследовании: «Ведь начала, – говорит он, – имеют огромное влияние на все последующее. В самом деле, начало – это, по всей видимости, больше половины всего [дела] и благодаря [началу] выясняется многое из того, что мы ищем» (E.N. I 1098b7-10).

«пуповинную связь»[329] с метафизикой, определяя этику как практическую науку, цель которой «не познание, а поступки» (E.N. I 1095a). Действительно, говорит Аристотель, «не в чем состоит мужество хотим мы знать, а хотим быть мужественными, не в чем состоит справедливость, а быть справедливыми, равно как быть здоровым важнее, чем знать, в чем состоит здоровье» (E.E. I 1216b22–24). Однако противопоставление теоретического знания и практического, постоянно встречающееся в этических сочинениях Аристотеля, носит двойственный характер. С одной стороны он разводит их, и в большинстве случаев даже резко противопоставляет друг другу. Научное знание (ἐπιστήμη) «не допускает изменчивости» (E.E. V 1139b20 = E.N., VI), следовательно, делает вывод Аристотель, «предмет научного знания существует необходимым образом» (E.E. V 1139b23 = E.N. VI). Практическая же деятельность касается того, «что может быть [и так] и иначе» (E.E. V 1139b39 = E.N. VI). Научное знание основывается на доказательстве (ἀποδεικτός), для практической же деятельности, «чьи начала (ἀρχαί) могут быть и другими, доказательства нет (ибо все могло быть и по-другому)» (E.E. V 1140b34–35 = E.N. VI). Соответственно, и метод исследования в этике у Аристотеля носит иной характер, чем в теоретических науках. Он строится не на доказательстве, а исходит из *мнения* (δόξα). Аристотель говорит: «[Нам] нужно изложить, что людям кажется, и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения (ta endoxa) об этих страстях, а если не [все], то большую их часть и самые главные ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и [предмет] показан достаточно» (E.N. VII 1154b3–4)[330].

---

[329] *Гусейнов А.А.* Античная этика. М., 2003. С.378.

[330] Причем, замечает Аристотель: «Обсуждать все мнения (doxai), вероятно, бесполезно, достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания (logon)» (E.N. I 1095a29-32). Также ср.: «при подобных предметах рассуждений и подобных предпосылках желательно (agapeton) приблизительно и в общих чертах указать на истину, а если рассуждают о том, что имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках, то [довольно уже и того, чтобы] и выводы [распространялись лишь на большинство случаев]» (E.N. I 1094b19-22).

С другой стороны, многими исследователями был подмечен логический характер этических сочинений Аристотеля: многократные отсылки к «Аналитикам», постоянное использование логической терминологии[331]. Хотя этические суждения не просчитывается математически, так как предметом этики является то, что может происходить так или иначе, следовательно, и в этических рассуждениях, говорит Аристотель, не следует добиваться точности в одинаковой степени, однако нужно «быть настолько точным, насколько это позволяет метод (μεθόδῳ)[332]» (E.N. I 1098a28–29), поэтому свою цель Аристотель видит в том, чтобы «путем логических доводов и используя вещи самоочевидные в качестве свидетельств и примеров» (E.E. I 1216b26–27) исследовать, что ведет человека к благу (счастью). «Путь логических доводов» хотя и выстраивается на основаниях, предложенных Аристотелем в «Аналитиках», однако служит разным целям в теоретическом знании и практическом: «В практическом силлогизме большая посылка – это некоторое общее мнение, а меньшая – по поводу частных обстоятельств, для которых важнее чувственное восприятие. И когда из этих посылок делается единое умозаключение, то для научного силлогизма оно является неким утверждением в душе, а для практического – немедленным поступком» (E.E. VI 1147a26–29).

В контексте нашего исследования важно то, что «путь логических доводов», основанный на силлогистическом доказательстве, делает понятие причины (αἴτιον) необходимым в исследовании этических проблем. Ведь, как мы знаем, средний термин, входящий в состав фигуры силлогизма, понимается Аристотелем как причина[333]. В этике причина как средний термин нацелена на такого рода

---

[331] См., например: *Allan D.* Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics // Aristote et les problemes de methode. Louvain, 1961. *Fiedler W.* Analogie- modelle bei Aristoteles. Amsterdam, 1978, *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978.

[332] Причем «для каждого метода служат свои способы рассуждения» (E.E. I 1216b36). В этике Аристотелю важно, исходя из мнения, – того, что бывает в большинстве случаев, далее вывести умозаключение такого же рода (1094b20-22). Т.е. Аристотель исходит из тех начал, которые являются «известными нам» и последними по природе, в отличие от «известных безотносительно» и первых по природе.

[333] См.: Вторая Аналитика, 90a35.

благо, как умение разумно принять решение[334]. Ведь, пишет Аристотель: «благо можно получить и при ложном умозаключении, [т. е. силлогизме], а именно: получить, что должно сделать, но способом, каким не должно, [потому что] ложен средний член силлогизма» (E.N. VI 1142b22–24), то есть неправильно найдена причина. И такой способ, считает Аристотель, нельзя считать разумным (E.N. VI 1142b25–26).

Ориентируясь на положения «Второй Аналитики» о неопосредованных началах, Аристотель подобным образом выстраивает и свои рассуждения об исходном начале этики, которое он называет «основной предпосылкой»[335], и которое не обсуждается, так как, будучи первопринципом (ἀρχή), оно не может иметь доказательств. Таким началом у Аристотеля выступает конечная цель (τέλος), которая определяется им как благо (ἀγαθόν). При этом следует помнить, что Аристотель не признает никакого платоновского «блага самого по себе». Благо – это то, «что осуществимо в человеческих поступках» (E.E. I 1218b12–13). Собственно, мы видим, что основной темой исследования (обсуждения) в этических сочинениях Аристотеля становится одна их его четырех причин и начал[336] – *целевая причина – то ради чего* («то ради чего что-то делается, что служит конечной целью, – вот это-то и есть высшее благо, причина вещей, которые ему подчинены, и первое из всех благ» (E.E. I 1218b11)[337]). Поэтому и «исследовать, – говорит Аристотель, – мы должны то, что в качестве цели служит благом для человека и есть наивысшее благо из тех, что осуществляются в поступках» (E.E. I 1218b25)[338].

---

[334] По Аристотелю, способность души обсуждать и принимать решение (βουλευτικόν) для Аристотеля – «это способность созерцать причину чего-либо» (E.E. II 1226 b25–26).

[335] Это начало, говорит Аристотель, можно рассматривать «наподобие предпосылок в теоретических науках» (E.E. I 1227a9).

[336] Концепции четырех начал и причин не артикулируется в этике в развернутом виде, как мы встречаем ее в «Метафизике» (982a24–33) или «Физике» (194b24–35) (возможно, это обусловлено временем написания этик), однако мы встречаем прямые отсылки к той или иной из четырех причин. См., например: E.E. II 1226b26–27.

[337] Ср.: Физика, 195a25.

[338] Аристотель определяет самую последнюю (наивысшую) цель, которая не направлена уже ни к чему иному, а существует только ради себя, как счастье (εὐδαιμονία). Причем, по замечанию А.Г. Чернякова, оно хотя и связано с чувством (например, удовольствием), однако не является

Однако заданный предмет исследования этики – человеческое благо – предполагает и ответ на вопрос, что представляет собой человек как этическое существо. И в данном вопросе Аристотелю важно отличить этические *начала* и *причины* от его физических начал, которые, в соответствии с концепцией четырех начал и причин, хотя и имеют одно и то же наименование, однако носят характер соответствующий их природе, и следовательно требуют иного подхода к ним. Аристотель говорит: «человек есть начало и господин (ἀρχὴ καὶ κύριος) действий» (E.E. II 1223a4–5)[339]. В данном определении человека Аристотель обращается к *движущей причине*, которая в роду четырех начал и причин определяется им как *то, откуда начало движения*. Причем человек как начало и причина рассматривается не в смысле порождения себе подобного, то есть физического начала, в этом смысле и животные – начало и причина[340], а в смысле действия как совершения поступка (πράξις)[341], причем такого действия, которое зависит только от него: «Действия могут произойти или не произойти и от него (человека) зависит, произойти или нет тем вещам, в существовании и несуществовании которых он властен; если от него зависит делать или не делать что-либо, то он – причина (αἴτιος) этих вещей, а те, каким он причина, зависят от него» (E.E. II 1223a4–9).

чувством в привычном понимании, свое основание она имеет в первой философии: «Счастье получает свой статус высшей цели от бытийной иерархии начал, которая уже положена и установлена в «Метафизике» (*Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. С.239). Действительно, истинное счастье для Аристотеля заключается в созерцательной жизни, в созерцании начал и оснований сущего (E.N. VI 1177a13-27, Met. 1072b24-30). И, соответственно, счастье должно быть связано с самой божественной частью души, т.е. с умом. И в этом смысле, можно согласиться с А.Г. Черняковым, что счастье будучи энергией (1176b2) есть «действительность действительно промысленной мысли» (*Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. С.239-240).

[339] Перевод наш – С.К. (Здесь и далее греческий текст «Евдемовой этики» цитируется по изданию: *Аристотель.* Евдемова Этика. В восьми книгах. Греческий текст. Русский перевод. М., 2011).

[340] «От природы – говорит Аристотель – все существа суть первоначала чего-то, именно поэтому каждое способно порождать множество себе подобных, например, человек - людей, и вообще животное - животных, растение – растения» (E.E. II 1222b15-18).

[341] Животные, говорит Аристотель, «не причастны поступку». (E.N. VI 1139a20).

Человек – причина своего поступка только в том случае, продолжает дальше Аристотель, когда он поступает добровольно и по собственному выбору (προαίρεσις), в ином случае – он не является причиной (E.E. II 1223a16–17)[342]. Значение движущей причины в определении человека как «начала и господина действий», можно рассматривать по аналогии с определением природы в «Физике». Как природа (φύσις) имеет начало и причину движения и покоя в самой себе[343], так и человек является причиной и началом действий только тогда, когда причина движения находится в нем самом, а не «в силу необходимости, случайности или от природы» (E.E. II 1223a12).

Однако как происходит выбор и что выбирает человек? И в этом вопросе, также как и в вопросе о природе поступка, Аристотель по-прежнему не может обойтись без использования в своих рассуждениях понятий начала и причины. В каком-то смысле *выбор* в практической деятельности можно рассматривать по аналогии *поиску* начал и причин в теоретических науках.

Что именно выбирает человек – и здесь Аристотель вполне однозначен. «Никто не выбирает цель, – говорит он – а [только] средства к цели (ἀλλὰ τὰ πρὸς τὸ τέλος)» (E.E. II 1226a7–8). Действительно, было бы странно выбирать – быть здоровым или счастливым, а вот средства для достижения цели предполагают выбор, так как ее можно достичь разными способами[344]. И здесь мы подходим ко второму вопросу – как совершается выбор. Выбор, говорит Аристотель, всегда доброволен. И он совершается там, «где бывает возможно, установить причину действия» (M.M. 1189b9)[345]. Однако, если в теоретических науках «мы находим

---

[342] В «Риторике» Аристотель выявляет семь причин поступков людей: «случайно, согласно требованиям природы, по принуждению, по привычке, под влиянием размышления, гнева, страсти» (Rhet. 1222b19).

[343] См.: Phys. II 192b.

[344] «Никто не делает выбора - «быть здоровым», но ради того, чтобы быть здоровым [выбирает] гулять ему или сидеть на месте, и [никто не делает выбора –] «быть счастливым, но чтобы быть счастливым [выбирает] обогащаться ему или идти навстречу опасности» (E.E. II 1226a9-13). Ср. также: M.M. 1189a6-11.

[345] Здесь и далее текст «Большой этики» цитируется в переводе А. И. Доватура по изданию: *Аристотель.* Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374.

причину в установленном первоначале (M.M. 1189b12–13)» [346], то «при действиях, совершаемых по выбору, дело обстоит иначе (тут ведь нет никакого установленного первоначала) здесь на вопрос: почему ты поступил так? – отвечают: потому что нельзя было иначе, или: потому что так лучше. Исходя из самих обстоятельств, выбирают то, что кажется лучшим, и ради лучшего» (M.M. 1189b13–18).

Действительно, причина выбора не имеет «установленного первоначала», однако она нацелена на начало в смысле цели. Так, Аристотель говорит, что для выбора началами выступают «стремление и понятие о том, зачем [поступок совершается]» (E.E. V 1139a34 = E.N. VI)[347]. А вот начало ἀρχή совершения самого поступка Аристотель понимает как сознательный выбор (προαίρεσις) – «в смысле «движущей причины», а не «зачем»» (ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα), то есть цели. (E.E. V 1139a32–33= E.N. VI).

Однако не менее важным вопросом остается вопрос, на каких именно основаниях совершается правильный выбор, что делает его действительно «лучшим, и ради лучшего». Во-первых, говорит Аристотель, он невозможен «без исследования (σκέψεως) и обсуждения, поэтому выбор возникает из мнения с обсуждением» (E.E. II 1226b8). При этом, как мы уже говорили, обсуждается не конечная цель, «а то, что ведет к ней, то ли это, то ли другое, если же это уже решено, то как это осуществить» (E.E. II 1226b9–12). Саму же способность души выявлять, что является благим для человека, Аристотель называет рассудительностью (φρόνησις)[348]. Во-вторых, выбор будет только тогда

---

[346] В каком-то смысле Аристотель в этом фрагменте разводит начало и причину, но только в отношении определения первоначала через причину – как того, «что существует или возникает благодаря ему» (E.E. II 1223b30-31).

[347] Ср.: О Душе III, 433a15-26.

[348] Выявление φρόνησίς того, что является благим, ставит вопрос, как Аристотель определяет само благо. И этот вопрос представляет для него определенную онтологическую трудность. Как для Платона благо в области умопостигаемого – это лишь возможность (условие) «видимости» идей (Государство. 508b), так и для Аристотеля – благо не имеет собственного логоса, оно «не может быть определено как εἶδος – как вид, который усматривается «оком души» – умом, или присутствует как представление в душе мастера» (*Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. С.236), оно – за пределами сущностного определения. При данном затруднении φρόνησίς как способность души выявлять

правильным, когда к размышлению присоединяется добродетель (ἀρετή). Она является «причиной (αἰτία) того, что конечная цель выбора правильна» (E.E. II 1228a1–2)[349]. Собственно, деятельность души согласно добродетели и есть высшее человеческое благо. Однако сложность состоит в том, что ἀρετή есть некоторая середина, причем «не среднее в самом предмете, а по отношению к себе» (E.N. VI 1107a). То есть нет никакой внешней меры, чтобы измерить добродетель, просчитать ее середину, и в этом смысле «человек есть мера всех вещей». Итак, Аристотель говорит: «Выбор не будет правильным как без рассудительности, так и без нравственной добродетели. Ибо одна определяет конечную цель, а другая – то, что нужно сделать для ее осуществления» (E.E. V 1145a5–6 = E.N. VI).

И если φρόνησις Аристотель определяет как основанную «на рассуждении способность правильно действовать в границах человеческого блага» (E.E. V 1140b20–21 = E.N. VI), возможность нахождения и принятия здравого решения, причем – наилучшего «из того, что в человеческих силах осуществить» (E.E. V 1141b13–14 = E.N. VI), то это наилучшее обеспечивается для Аристотеля отнюдь не только рассудительностью, но и добродетельностью. Причем их сопутствие друг другу носит необходимый характер. Добродетель – такое состояние, которое может возникнуть только в согласии и при помощи правильного суждения (ὀρθὸς λόγος) (E.N. VI 1144b25–27), где рассудительность, продолжает Аристотель, «и есть правильное суждение о такого рода вещах» (E.N. VI 1144b28–29), поэтому «невозможно быть по настоящему добродетельным без рассудительности, ни рассудительным без нравственной добродетели» (E.N. VI 1144b31–33). Аристотель замыкает их друг на друга, говоря, что, собственно, рассудительность и «есть некоторая добродетель» (E.N. VI 1140b24).

то, что является наилучшим, т.е. благим в практической деятельности есть поиск правильных оснований поступка, попытка на основании принципов первой философии «некоторым образом – по словам А.Г. Чернякова - ухватить логос рассудительности в теоретическом, софийном логосе, выстроить *знание* (επιστήμη), имеющее своим *предметом* структуру поступка» (Там же. С.237).

[349] Именно по этой причине, говорит Аристотель, «мы судим о человеке, каков он, на основании его выбора» (E.E. II 1228a3-4).

Итак, рассудительность (φρόνησις), выявляя начала и основания поступка, размышляя, просчитывая, в отличие от мудрости (σοφία)[350] не основывается на доказательстве и не занимается первыми началами[351], а имеет дело с тем, в «чем заключена некоторая неопределенность» (E.N. III 1112b9–10), что может быть так или иначе, причем рассудительность есть знание не только общего, но по преимуществу – единичного (E.E. V 1141b15–23 = E.N. VI), которое становится известно нам только из опыта, так как для «предельно единичного», говорит Аристотель, нет науки, «а есть только чувство». (E.E. V 1142a27 = E.N. VI). Однако и «первоначальные понятия», с которыми имеют дело теоретические науки, и «предельно единичное» – самое последнее[352] и возможное, которое является началом и причиной для достижения цели, и на которых основывается практическая деятельность, являются не опосредованными началами, о которых не может быть знания, а выявляются они, согласно Аристотелю, только умом. Как пишет А.Г. Черняков, «ум открывает τὰ ἔσχατα; он истинствует там, где аподиктическая (дедуктивная) техника упирается в некую границу, наталкиваясь либо на исходные принципы и определения, либо на конкретное единичное вот-это»[353]. Таким образом, «ум – для последнего в обоих смыслах: и для первоначальных понятий, и для единичного существует умозрение, а не рассуждение. В логическом доказательстве ум нужен для [усмотрения] неизменных начальных понятий, а в практической деятельности он нужен для единичного, которое могло произойти и по-другому, – то есть оно для другой [меньшей] посылки, а ее составляют начала в смысле «ради чего» [совершается действие), ведь из единичного выводится общее. Итак, для этого нужно иметь

---

[350] Аристотель выделяет две части души: разумную и неразумную, первая обладает λόγος, вторая его лишена. Первая в свою очередь подразделяется тоже на две части: рассудок и ум, и которым соответствуют две способности-добродетели φρόνησις и σοφία.

[351] Хотя первоначала, как говорит Аристотель, «остаются для ума (νοῦς)» (E.E. V , 1141a7-8 =, E.N. VI), а не для мудрости, все же утверждает Аристотель «мудрый (σοφὸν) должен познавать не только на основании начал, но и поистине познавать самые начала» (E.E. V 1141a16-18 = E.N. VI), т.е. мудрость будет и умом и наукой, «как бы главенствуя, будучи наукой о самом важном» (E.E. V 1141a19-20 = E.N. VI).

[352] Т.е. «первое для нас», но «последнее по природе».

[353] *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. С.248-249.

особое восприятие, которым и является умозрение. <Поэтому ум есть и начало и конечная цель, ибо из этого исходят доказательства и к этому относятся» (E.E. V 1143a35–b11= E.N. VI).

Итак, основной темой исследования в этических сочинениях Аристотеля становится одна их его четырех причин и начал – *целевая причина – то ради чего,* которая определяется им как благо (ἀγαθόν). Концепция *четырех начал и причин* не рассматривается отдельно в этических сочинениях Аристотеля, однако мы встречаем прямые отсылки к той или иной из четырех причин. Так, движущая причина человека как «этического» существа рассматривается им по аналогии с движущей причиной человека как «физического» существа. Как природа (φύσις) имеет начало и причину движения и покоя в самой себе, так и человек является причиной и началом действий только тогда, говорит Аристотель, когда причина движения находится в нем самом, а не в силу необходимости, случайности или от природы: т.е. человек рассматривается как начало и причина в аспекте совершения им поступка (πράξις), причем человек только тогда является причиной своего поступка, когда он поступает добровольно и по собственному выбору. И если в теоретических науках речь шла о поиске начал и причин сущего, то в этике речь идет о поиске как выборе правильного решения. Способность правильно действовать в границах человеческого блага Аристотель определяет как φρόνησις (рассудительность), и которая по преимуществу есть знание единичного. Однако и «первоначальные понятия», с которыми имеют дело теоретические науки, и «предельно единичное» являются неопосредованными началами, о которых не может быть знания, – а выявляются они, согласно Аристотелю, только Умом.

Заключение

Задача, которая была поставлена перед нами – попытаться проследить историю становления философских понятий «начало» и «причина» в ранней греческой мысли в перспективе формирования их в единую концепцию «начал и причин» в учении Аристотеля. В результате выстроенной нами исторической интерпретации значений слов αἴτιον и ἀρχή, в первую очередь – αἴτιον (αἰτία), мы пришли к следующим выводам:

1). На основании раннегреческих поэтических текстов изначальный смысл слова αἴτιον восходит к словоупотреблению αἴτιος (виновный). В гомеровском эпосе «виновность» понимается как этическая категория, связанная с негативной оценкой поведения человека или бога – нарушениями ими основ миропорядка: переступанием заданных границ, законов, меры. В дальнейшем этот мотив «виновности–невиновности» преломляется у Анаксимандра, Гераклита в противопоставление δίκη – ἀδικία. Гесиод, в отличие от Гомера, раскрывает этический концепт «виновности» не в героическом, а в гражданском космосе, не в космосе-войне, а космосе-мире или полисе, «виновный» – это тот, кто переступает заданные границы и меру, нарушая тем самым космический ритм, заданный δίκη. В лирической поэзии (Солон, Феогнид и др.) и трагедии (Софокл, Эсхил) VII–V вв. до н.э значение слова αἴτιος остается все в тех же, заданных Гомером и Гесиодом, границах понимания его как бытия-виновности. Одним из напрямую связанных с αἴτιος (виновный) и αἰτία (вина) понятием является ὕβρις (преступление, нарушение меры). Также важной становится заданная Гесиодом связка αἴτιος – ἄδικος, в которой бытие-ἄδικος (несправедливый) становится одним из главных критериев оценки поведения человека в отношении его бытия-αἴτιος. «Виновность», связанная с нарушением границ, положенных всякому сущему, провоцирует вопрос о понимании этих границ, меры, законов, и, в конечном счете, отсылает к ряду философских проблем, а именно: вопросу самоопределении человека, взаимоотношения бытия и мышления. Наконец, несомненна взаимосвязь бытия-αἴτιος с представлениями о судьбе как случайности и необходимости – важными понятиями в учении Демокрита.

2). Анализ текстов учений первых философов (милетская школа, Гераклит, элейская школа, Анаксагор, Эмпедокл) ставит под сомнение присутствие ἀρχή и αἴτιον в учениях досократиков как «онтологических принципов», заданных Аристотелем, который рассматривал своих предшественников как предвосхитивших одно или несколько его *начал* и *причин*. Так как аутентичность термина ἀρχή для раннегреческой философии уже неоднократно ставилась под вопрос, о чем свидетельствует многочисленная исследовательская литература, то в данном диссертационном исследовании мы лишь воспроизводим основные аргументы, отражающие научную полемику по этому вопросу, основное же внимание нами было уделено историко-философскому анализу понятия αἴτιον. В результате проведенного текстологического анализа нами было выяснено, что в дошедших до нас фрагментах представителей милетской и элейской школ, а также Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора не встречается слово-понятие αἴτιον (αἰτία). Оно присутствует только в свидетельствах и комментариях на эти фрагменты более поздних авторов. Попытки реконструировать учения раннегреческих философов с привлечением понятия αἴτιον как «онтологического принципа», синонимичного аристотелевским началу и причине, и как «гносеологического принципа», т.е. причины как началу объяснения, позволили нам сделать следующие выводы: 1) анализ текстов, относящихся к перипатетической традиции, свидетельствует, что αἴτιον, так же как и ἀρχή, является неаутентичным термином для раннегреческой философии. 2) анализ другой группы источников, касающейся естественнонаучных, этических, религиозных объяснений, свидетельствует только о том, что термин αἴτιον (αἰτία) встречается у комментаторов как необходимый элемент объяснительной процедуры, а не является аутеничным термином для первых философов.

3). *Причина* (αἴτιον) в философском и научном дискурсе начинает появляться в промежутке между V и серединой IV века до н.э., и встречается в *Corpus Hippocraticum*, у Демокрита, и один раз – у пифагорейцев. Роль αἴτιον (αἰτία) как научного термина в «Корпусе Гиппократа» на основании проведенного исследования позволяет говорить о нем как об одном из основополагающих

терминов для метода древней медицины кносской школы. Во всех сочинениях Corpus Hippocraticum, посвященных диагностике болезней, прослеживается четкая картина причинно-следственных объяснений. Нужно заметить, что Аристотель весьма серьезно относился к учению Гиппократа, о чем свидетельствует хотя бы проведенное Аристотелем различение опыта как знания единичного и искусства как знания причин (Met. 980b29–982b). О включенности понятия αἴτιον в философский дискурс можно говорить, начиная только с Демокрита. В дошедших до нас фрагментах Демокрита не встречается определения αἴτιον – скорее всего, в качестве понятия оно было интегрировано Демокритом из научной среды и уже понималось как «причина». Хотя αἴτιον на первый взгляд теряет у Демокрита свое исходное значение, связанное с нарушением меры, близкие этому пониманию коннотации остаются, при этом они приобретают отвлеченный характер. Об этом свидетельствует то, что содержательно αἴτιον (αἰτία) раскрывается у Демокрита в первую очередь через отношение к понятиям случайности и необходимости. Поиск αἴτιον (не исключено, что сам факт *поиска* причин в дальнейшем заимствуется Аристотелем) имеет у Демокрита тотальный характер и касается всего, вплоть до целого универсума.

4). На основании соответствующих текстов из *Corpus Platonicum* можно заключить, что Платон не использует слово ἀρχή как философский термин в смысле «онтологического принципа», заданного Аристотелем. Исключение составляет ограниченный ряд контекстов (Государство, 533d, 510b, Федр, 245b, Тимей 28b), в которых можно усмотреть тенденцию к терминологизации понятия ἀρχή, что, очевидно, было инспирировано математикой. Однако попытка усмотреть жестко фиксированный термин ἀρχή у Платона ведет к апории. Более того, Платон не принимает и концепцию четырех причин Аристотеля, чему служит подтверждением его диалог «Филеб», в котором он, выдвигая свои четыре начала (вернее сказать – четыре рода), весьма близкие четырем началам и причинам Аристотеля, представляет их в качестве контраргументов, полемизируя с Аристотелем. Ответ, который дает Платон Аристотелю, может быть понят

вполне однозначно. Основные положения своего учения он оставляет неизменными. И в первую очередь это касается первоначала – Блага, которое остается в рамках его учения об идеях, заданного им еще в «Государстве», «Парменида», и понимается как бытие самодостаточное и самотождественное. Больший интерес вызывает четвертый род – Ум, который явно отсылает нас к уму Аристотеля. Его Платон понимает все так же в контексте своего учения: ум – демиург, работающий в области предела, беспредельного, чисел. Собственно, в соответствии с местом, которое занимают Ум и Благо в иерархии сущего у Платона и Аристотеля, и выстраиваются их учения.

5). Формирование концепции начал и причин без сомнения принадлежит Аристотелю, и в контексте его философии вопрос о *началах* и *причинах* является основополагающим. Стагирит почти всегда употребляет эти два слова-термина таким образом, что они волей-неволей воспринимаются как синонимы, в связи с чем возникает вопрос: если эти слова синонимы, то в чем состоит необходимость постоянно делать их сопутствующими друг другу. В ходе контекстуального анализа нами было выделено три способа употребления Аристотелем ἀρχή и αἴτιον 1) как различающиеся 2) как синонимичные и 3) как «сопутствующие» друг другу. Принципиально данные понятия он разводит только в «Первой Аналитике» и «Второй Аналитике»: *началами* у него являются первые посылки силлогизмов, которые недоказуемы, а выявляются (интуитивно схватываются) только Умом, *причину* Аристотель определяет как средний термин доказывающего силлогизма. Однако есть и то, что их сближает и дает возможность говорить в каком-то смысле об их синонимичности. Суть среднего термина (причины) заключается в нахождении необходимой связи между двумя посылками, т.е. нахождении между ними общего, которое объясняет (доказывает), почему одно необходимо присуще (ὑπάρχειν) другому. *Начало* – это всегда то, что предполагает *иное*, то, началом чего оно является, и с которым оно необходимо связано. *Причина* же выявляет (доказывает) эту неочевидную зависимость (подчиненность, скрытость) *иного* от *начала*. И в этом смысле – найденная причина, собственно, и есть начало. В «Физике» и первой философии проблематика *начала* задается Аристотелем в

связи с попыткой объяснить движение. *Начало* Аристотель понимает как то, что начинает: откуда что-либо возникает, познается, становится, и что есть «суть первое». *Причина* понимается Аристотелем в первую очередь как условие и начало познания и нацелена на раскрытие сути бытия (τὸ τί ἦν εἶναι). Отдельно αἴτιον встречается у Аристотелем только там, где речь идет исключительно о *четырех причинах*, например, в «Физике» (II, 3), в «Метафизике» (V, 2). В тех случаях, когда Аристотель рассматривает какую-либо из этих причин за пределами главы о четырех причинах, он может называть ее как причиной, так и началом. Заданный Аристотелем поиск начал и причин сущего (т.е. их сопутствие друг другу) может быть понят как поиск онтологических и «гносеологических» оснований сущего. Когда Аристотель говорит, что «природа – причина и начало движения и покоя», он отвечает на два вопроса о φύσις как сущности: первый ответ «гносеологический»: он раскрывает φύσις через четыре причины»; второй ответ «онтологический»: он указывает на «первое» – начало рождения, становления, возникновения для вещей существующих согласно с φύσις. Анализ аристотелевских контекстов позволяет выдвинуть следующую гипотезу: каждая из причин, за исключением материальной (т.к. понимается как *возможность*), соответствует основному вопросу отдельной науки. Так, для первой философии – это сущность (суть бытия), для физики – это то, откуда начало движения, для этики – целевая причина. Делая начала и причины онтологическими и одновременно «гносеологическими» принципами своей философии, он тем самым, исходя из самого определения начала, ставит вопрос необходимости первого начала (а также первой причины), каковым в контексте его философии является Ум.

Список литературы:

1. Адо, П. Что такое античная философия? – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
2. Алымова, Е. Трагедия Еврипида «Елена» в свете философских дискуссий V–IV веков: софисты, Сократ, Платон // Платоновский сборник: В 2 ч. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14. Ч. II. – М.; СПб.: Издательство РГГУ; Издательство РХГА, 2013. – С. 111–129.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–367.
4. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 369–448.
5. Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 51–90.
6. Аристотель. Первая Аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С. 117–254.
7. Аристотель. Вторая Аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С. 255–346.
8. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С. 533–593.
9. Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.2. – М.: Мысль, 1978. – С. 347–532.
10. Аристотель. Физика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59–262.
11. Аристотель. О небе // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 3 / Аристотель. – М.: Мысль, 1981. – С. 263–378.
12. Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 379–440.
13. Аристотель. Метеорологика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С.441–556.

14. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т.4. – М.: Мысль, 1984. – С. 53–294.
15. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 295–374.
16. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 645–680.
17. Аристотель. Протрептик // Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004. – С. 19–58.
18. Аристотель. Риторика // Аристотель. Риторика. Поэтика. – М.: Лабиринт, 2000. – 224с.
19. Аристотель. Евдемова этика. В восьми книгах. Греческий текст. Русский перевод. – М.: Канон, 2011. – 406 с.
20. Ахутин, А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.
21. Ахутин, А.В. Понятие «природа» в античности и в новое время. – М.: Наука, 1988. – 207 с.
22. Ахутин, А.В. Диалог мифа и логоса // Ахутин А.В. Поворотные времена. – М.: Наука, 2005. – С.89–218.
23. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / пер. с фр. Ю.Н. Караулова, В.П. Мурат, И.В. Барышева, И.Н. Мельникова; под ред., вступ. ст. и коммент. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс, 1974. – 446 с.
24. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс Универс., 1995. – 453 с.
25. Бибихин, В.В. Язык философии. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
26. Бофре, Ж. Гераклит и Парменид // Бофре, Ж. Диадлг с Хайдеггером: В 4 т. Т. 1. – СПБ.: Владимир Даль, 2007. – С 57–80.
27. Бофре, Ж. Лекция о Парменида // Бофре, Ж. Диалог с Хайдеггером: В 4 т. Т. 1. – СПБ.: Владимир Даль, 2007. – С. 81–138.
28. Бофре Ж. Energeia et actus // Бофре, Ж. Диалог с Хайдеггером: В 4 т. Т. 1. – СПБ.: Владимир Даль, 2007. – С. 202–243.

29. Брентано, Ф. О многозначности сущего по Аристотелю. – Спб.: ВРФШ, 2012. – 247 с.
30. Васильева, Т. В. Афинская школа философии. – М.: Наука, 1985. – 163с.
31. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
32. Виндельбанд, В. История философии. Киев: Ника-Центр, 1997. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
33. Выготский, Л.С. Мышление и речь. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 429с.
34. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
35. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 368с.
36. Гадамер, Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с.
37. Гайденко, П. История греческой философии в ее связи с наукой. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 319 с.
38. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн.1. – СПб.: Наука, 1994. – 350 с.
39. Геродот. История: В девяти книгах. – Л.: Наука, 1972. – 604 с.
40. Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. – М., 1963. – 391 с.
41. Гесиод. Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
42. Гиппократ. О священной болезни // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. – М., 1936. – С. 493–514.
43. Гиппократ. О воздухах, водах и местностях // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. – М., 1936. – С. 275–306.
44. Гиппократ. О Древней медицине // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. – М., 1936. – С. 143–170.
45. Гиппократ. О переломах // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. – М., 1936. – С. 536–578.

46. Гиппократ. Афоризмы // Гиппократ. Избранные книги / Пер. В.И. Руднева. М., 1936. – С. 691–693.
47. Гомер. Одиссея / Перевод В. Вересаева. – М., 1953. – 322 с.
48. Гомер. Илиада / Перевод с древнегреческого Н. Гнедича. – М., 1984. – 430 с.
49. Гомер. Илиада / Перевод В. Вересаева. –М. –Л.; ГИХЛ, 1949. – 555 с.
50. Гомперц, Т. Греческие мыслители. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 1999. – 604 с.
51. Гомперц, Т. Греческие мыслители. Т. 2. – СПб.: Алетейя, 1999. – 257 с.
52. Горан, В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1990. – 335 с.
53. Горан, В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1984. – 335 с.
54. Гусейнов А.А. Античная этика. – М., 2003. – 270с.
55. Деррида, Ж. Письмо и различие / пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 365 с.
56. Деррида, Ж. О грамматологии / пер. с фр. Н.С. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
57. Делез, Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / ред. Е.А. Найман. – Томск: Водолей, 1998. С. 225–240.
58. Делез, Ж., Гватарри, Ф. Что такое философия? – СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
59. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
60. Диллон, Дж. Наследники Платона. – СПб., 2005. – 281 с.
61. Доватур, А.И. Феогнид и его время. – Л.: Наука, 1989. – 208с.
62. Доддс, Е.Р. Греки и иррациональное. – СПб, 2000. – 317 с.
63. Еврипид. Сочинения в 2-х тт. Т.1. – М., 1969. – 637 с.
64. Еврипид. Сочинения в 2-х тт. Т.2. – М., 1969. – 719 с.
65. Ельмслев, Л. Пролегомены к теории языка / пер. с англ. Ю.В. Лекомцева // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1960. – С. 264–390.

66. Жмудь, Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. – Спб.: Изд. Алетейя. 1994. – 384 с.

67. Зайков, А. В. Эпименид в Спарте (Критская экстатическая мантика и становление «спартанского космоса») // Вестник древней истории. – 2002. – № 4. С.117–118.

68. Зайцев, А. И. Культурный переворот в Древеней Греции VIII-V вв. до н.э. – СПб., 2001. – 320 с.

69. Зелинский, Ф.Ф. Эллинская религия. – Мн.: Экономпресс, 2003. – 330 с.

70. Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – 593с.

71. Йегер, В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997. – 335с.

72. Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – М.: Наука, 2003. – 360 с.

73. Кессиди, Ф.Х. К истокам греческой мысли. – СПб.: Алетейя, 2001. – 278 с.

74. Лебедев, А.В. ΑΡΧΗ и ΤΟ ΠΕΡΙΕΧΟΝ у досократиков // Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. Предварительные материалы / ред. Л.А. Гиндин и др. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1978. – С. 33–35.

75. Лебедев, А. В. Проблема аутентичности ΑΡΧΗ как милетского термина (к интерпретации свидетельства Теофраста) // Материалы к историографии античной и средневековой философии. – М.: ИФАН, 1989. – С. 24–44.

76. Лебедев, А. В. Об изначальной формулировке традиционного тезиса ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ // Balcanica. Лингвистические исследования. – М., 1979. – С. 167–176.

77. Лебедев, А. В. ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестник древней истории. – 1978. – № 1. С. 39–54; – № 2. – С. 43–58.

78. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М.: АСТ, 2000. – 621 с.

79. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика.– М.: АСТ, 2000. – 878 с.
80. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М.: АСТ, 2000. – 623 с.
81. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: АСТ, 2000. – 846 с.
82. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. – М.: АСТ, 2000. – 676 с.
83. Лосев, А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
84. Лурье, С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
85. Маковельский, А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку: АН Азербайджанской ССР, 1946. – 402с.
86. Маковельский, А.О. Софисты. Вып. 1. – Баку, 1940. – С. 4-47.
87. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – 320 с.
88. Муравьев, С.Н. Гераклит Эфесский. Все наследие. На языках оригинала и в русском переводе. – М.: Ad Marginem, 2012. – 347 с.
89. Ницше, Ф. Сочинения. В 2-х тт. М., 1996.
90. Онианс, Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 592с.
91. Орлов, Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: СО РАН, 2011. – 317 с.
92. Орлов, Е.В. О началах человечекого разумения. – Новосибирск: СО РАН, 2011. – 303 с.
93. Орлов Е.В. Аналитика Аристотеля // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Том 2. Вып. 1. – Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2008. С.21–49.

94. Ораторы Греции / сост. М. Л. Гаспаров. – М.: Художественная литература, 1985. – 495 с.

95. Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. – М.: Наука, 1980. – 503 с.

96. Платон. Гиппий Больший // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1 / Платон. – М.: Мысль, 1990. – С. 386–417.

97. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 613–681.

98. Платон. Протагор // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 418–476.

99. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 79–420.

100. Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т.4. – М.: Мысль, 1994. – С. 71–437.

101. Платон. Ион // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 372–385.

102. Платон. Менон // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 575–612.

103. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 81–134.

104. Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 346–412.

105. Платон. Политик // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 4. – М.: Мысль, 1994. – С. 3–70.

106. Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 275–345.

107. Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 192–274.

108. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 421–500.

109. Платон. Федон Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 7–80.
110. Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 135–191.
111. Платон. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4 тт. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 7–78.
112. Плотин. Сочинения. – Спб.: Алетейя, 1995. – 699 с.
113. Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона. – С-Пб, 2006. – 896 с.
114. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики / пер. с фр., вступ ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.
115. Рожанский, И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. – М.: Наука, 1972. – 320 с.
116. Псевдо-Плутарх. Мнения философов // Человек – 1998 №3–6; 1999 №1. URL http://simposium.ru/ru/node/9737 (дата обращения 15.10.2014)
117. Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 680с.
118. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1976.
119. Сергеев, К.А., Слинин Я.А. Природа и разум. Античная парадигма. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – 240с.
120. Солон. Благозаконие // Античная лирика. – М.: Художественная литература, 1968. – С.132.
121. Соссюр, Ф.де. Заметки по общей лингвистике / пер. с фр. Б. Нарумова. – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
122. Софокл. Драмы. – М.: Наука, 1990. – 604 с.
123. Толстой, И. И. Аэды. Античные творцы и носители древнего эпоса. – М., 1958. – 63 с.
124. Феогнид и Феогнидовский сборник. – СПб., 1996. – 400 с.
125. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Пер. А. В. Лебедева. – М.: Наука, 1989. – 576 с.

126. Фукидид. История. – Л.: Наука, ленинградское отделение, 1981. – 543с.
127. Фуко, М. Порядок дискурса / пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47–96.
128. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб.: A-cad, 1994. – 408 с.
129. Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
130. Хайдеггер, М. Введение в метафизику. – СПб.: ВРФШ, 1997. – 304 с.
131. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики/ Пер. с немецкого В.В. Бибихина // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 327– 345.
132. Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. с немецкого В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. С. 221–237.
133. Хайдеггер, М. Что такое метафизика/ Пер. с немецкого В.В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 16–27.
134. Хайдеггер, М. Путь к языку / Пер. с немецкого В.В. Бибихина // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 259–273.
135. Хайдеггер, М. О существе и понятии φύσις Аристотеля „Физика“ В 1 // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М.: Савин С. А., 2004. – С. 119–184.
136. Хайдеггер, М. Парменид. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 383 с.
137. Хайдеггер, М. Гераклит. – СПб.: Владимир Даль, 2011. – 512 с.
138. Шичалин, Ю.А. Поздний Платон и Аристотель (постановка проблемы) // Mathesis. Из истории античной науки и философии. – М., 1991. – С.81–84.
139. Целлер, Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. – 296 с.

140. Черняков, А.Г. Хайдеггер и греки // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / А.Г. Черняков. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 218–252.
141. Черняков, А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – Спб.: ВРФШ, 2001. – 460 с.
142. Эсхил. Трагедии / Перевод с древнегреческого С. Апта. – М.: Художественная литература, 1971. – 383 с.
143. Ярхо, В. Н. Древнегреческая литература. Эпос. Ранняя лирика. (Собрание трудов). – М.: Лабиринт, 2001. – 367 с.
144. Ярхо, В. Н. Древнегреческая литература. Трагедия. (Собрание трудов). – М.: Лабиринт, 2000. – 352 с.
145. Ярхо, В. Н. Вина и ответственность в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. – 1962. – № 2. – С. 46–64.
146. Ярхо, В. Н. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека // Вестник древней истории. – 1963. – № 2. – С. 3– 26.
147. Этимологический словарь Фасмера. URL http://vasmer.nai-od.ru/p097.htm1. (дата обращения 10.08.2014).
148. Adkins A. Merit and responsibility. Oxford, 1960. – 380 pp.
149. Adkins A. Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece. – London, 1972. – 160 pp.
150. Aeschylus. Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments. Harvard University Press , 1926. – 544 pp.
151. Aeschylus. Eumenides // Aeschylus. Eumenides / Ed. by Alan H. Sommerstein. – Cambridge, 1989. – 308 pp.
152. Anthologia lyrica / Curavit Theodorus Bergk. Ed. 3. Lipsiae, 1883. – 383 S.
153. Annas J. Aristotle on inefficient causes // Philosophical Quarterly. – 1982. –32. – P. 311–326.
154. Ast F. Lexicon platonicum sive vocum platonicorum index: In 3 vol. Lipsiae, 1835 – 1838. Vol.1. 880 p., vol.2. 502 p., vol.3. – 593 pp.
155. Burnet Jh. Early Greek philosophy. London: Elibron Classics, 2005. – 388pp.
156. Bailey C. The greek atomists and Epicurus. Oxford, 1928.

157. Bonitz H. Index Aristotelicus. Graz: Akademische Druck, 1955 (Nachdruck 2. Aufl.). – 878 pp.
158. Cherniss H. Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.
159. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris: Editions Klincksieck, 1968. – 1368 pp.
160. Cornford, F.M. From Religion to Philosophy. NY: Harper and Row, publishers, 6.r., 1991. – 285 pp.
161. Cornford, F.M. Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought. Cambridge: University press, 1952. – 271 pp.
162. Diels, H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz, 3 vols. Zurich, Berlin: Weidmann, 1964.
163. Diels, H. Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus. Leipzig: Druck und verlag von B.G. Teubner, 2012. – 123 S.
164. Dodds, E.R. Greeks and The Irrational. – Berkeley, 1962. – 327 pp.
165. Düring, I. Aristotle in the ancient biographical tradition. Stockholm, 1957. – 490 pp.
166. Döring, I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Universitätsverlag, 1966. – 670 S.
167. Euripides. Helen // Ed. by William Allan. Cambridge, 2008. – 197 pp.
168. Fisher, Nick. Hybris: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece.1992. – 400 pp.
169. Fränkel H. Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums. München: Verlag C.H. Beck, 1993 (4 Auflage). – 640 S.
170. Frede, M. Essays in Ancient Philosophy. University of Minnesota Press, 1996. – 382 pp.
171. Furley, D. J.Rationality in Greek Thought. Oxford, 1996. – 368 pp.
172. Gigon, O., Zimmermann L. Platon: Lexikon der Namen und Begriffe. Zürich; München, 1975. – 352 S.

173. Grace, M. Ledbetter. Poetics before Plato. Princeton University Press, 2003. – 144 pp.
174. Guthrie, W. A History of Greek Philosophy. Vol. 4. Cambridge, 1975. – 624 pp.
175. Grant, A. The Ethics of Aristotle. 4nd ed. vol. 1-2. London, 1885.
176. Johnson. M. Aristotle on Teleology. Oxford, 2005. – 352 pp.
177. Happ, H. HYLE. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 1971. – 953 S.
178. Hankinson, R. J. Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Oxford University Press, 2001. – 522 pp.
179. Hesiod. Works and Days // Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia. Harvard University Press, 2007. – 400 pp.
180. Hippocrates. Oeuvres Completes D'Hippocrate. Traduction nouvelle avec letexte grec en regard, par E. Littre.(10 vol.). Paris, 1839-1861.
181. Hoffmann, M. Die ethische Terminologie bei Homer. Tubingen, 1914. – 670 pp.
182. Homer. Iliad // Homeri Opera in five volumes. Oxford: Oxford University Press, 1920.
183. Homer. The Odissey / Ed. with English translation by A. T. Murray, revised by G. E. Dimock. 2 vols. London, 1995. – 467 pp.
184. Jaeger, W. Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1960. – 268 pp.
185. Kahn, Charles H. The verb «be» in ancient greek. Cambridge, 2003. – 487.
186. Kenny, A. Ancient Philosophy. Oxford, 2004. – 262 pp.
187. Kenny, A. The Aristotelian Ethics. A Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, 1978. – 262 pp.
188. Kirk, G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Cambridge: University Press, 1971. – 487 pp.
189. Lagercrantz, O. Elementum. Eine lexikologische Studie. Uppsala: A.-B. Akademiska bokhandeln, 1911. – 109 S.
190. Liddell, H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996. – 2448 pp.

191. Lloyd, G. E. R. Ancient Greek concepts of causation in comparativist perspective. Oxford, 1995.
192. Lloyd-Jones, H. The justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1983. – 237 pp.
193. Long, A.A. Morals and values in Homer. JHS – 1970 – № 90. – P. 121–139.
194. Lumpe, A. Der Terminus Prinzip (arche) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles // Archiv für Begriffsgeschichte. I, 1955. S. 104–116.
195. Mourelatos, A.P.D. The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments. New Haven, 1970. – 450 pp.
196. Payne R. Hubris: A Study of Pride. NY: Harper, 1960. – 63 pp.
197. Perls, H. Lexikon der platonischen Begriffe. Bern: Franke Verlag, 1973. – 408 S.
198. Plato. Sophist // Plato in Twelve Volumes, Vol. 12, Trans. by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921.
199. Plato. The Sophist & The Statesman, Translation and Introduction by A. E. Taylor. London, 1971. – 344 pp.
200. Robertson, N. Tyche. The Oxford Classical dictionary. Oxford, 1970.
201. Rowe, C.J. The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought. Cambridge, 1971. – 123 pp.
202. Schadewaldt W. Die frühgriechische Lyrik. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989. – 411 S.
203. Schadewaldt, W. Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1978. – 525 S.
204. Schadewaldt, W. Die griechische Tragödie. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1991. –511 S.
205. Sophocles. Oedipus the king // Sophocles. The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010. – 432 pp.
206. Sophocles. Oedipus at Colonus // Sophocles. The Plays and Fragments / Ed. by Richard Claverhouse Jebb. Cambridge, 2010. – 400 pp.
207. Taylor, A.E. Plato. The Man and His Work. London, 1937. – 562 pp.

208. Zanker, G. The heart of Achilles. Ann Arbor, 1994. – 174 pp.

209. Zeller, E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig: O. R. Reisland, 1923. – 931 S.